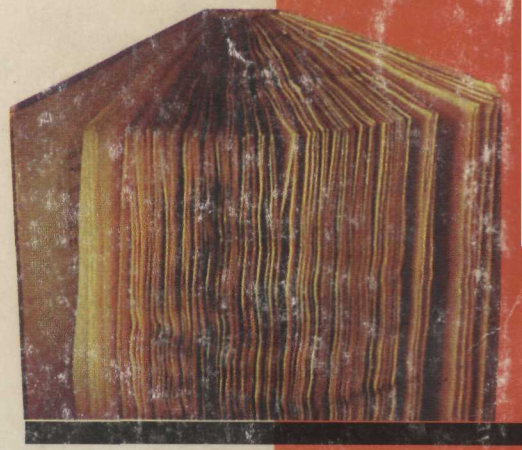
22
H46

DIALOGUL CREȘTIN

Randel Helms

EVANGHELIILE
ÎNTRE ISTORIE ȘI FICȚIUNE



SCRIPTA

«DIALOGUL CREȘTIN»
Colecție coordonată de OCTAVIAN CHEȚAN

Colecția **Dialogul creștin** este concepută ca o amplă dezbatere asupra **relațiilor creștinismului contemporan cu lumea modernă, din perspectiva marilor culte creștine.**

Teologi de largă notorietate, aparținând, în principal, Bisericilor ortodoxă, catolică, protestantă, alături de specialiști laici ai domeniului, vor fi prezenți în această colecție cu lucrări reprezentative, abordând aspecte fundamentale ale impactului credinței creștine cu lumea.

A dialoga înseamnă a promova libertatea opiniilor și credințelor religioase, lărgirea orizontului nostru cultural, recunoașterea inevitabilității exprimării adâncimilor de nepătruns ale credinței prin concepte umane niciodată perfecte. În ce fel și în ce direcții influențează creștinismul actual atitudinea omului modern în fața misterului existenței și ce repercusiuni are secularizarea lumii, „dezvrăjirea" ei (M. Gauchet) asupra învățăturii creștine?

Instituirea dialogului creștin marchează una dintre marile realizări ale acestui sfârșit de mileniu. Formele sale de manifestare sunt diverse, dar ele presupun, deopotrivă, recunoașterea tuturor credințelor religioase ca expresii egale și libere ale nevoii de religie, care, în forme noi, continuă să fie proprie și omului modern.

Dialogul devine astăzi principala modalitate de protejare și promovare a credinței creștine, de îmbogățire spiritual-creștină a omului.

Această primă lucrare propusă atenției cititorului este consacrată unei analize moderne, incitante a textelor neotestamentare din perspectiva istoriei și a artei narative a evangheliștilor.

Ea va fi urmată de cartea reputatului teolog Paul Tillich, **Curajul de a fi** (în curs de editare).

Octavian Chețan

22
H46

RANDEL HELMS

EVANGHELIILE ÎNTRE ISTORIE ȘI FICȚIUNE

Traducere de N.I. MARIȘ

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
"GH. ASACHI"
IAȘI

686.835

SCRIPTA
București, 1997

Coperta: LAVINIA DIMA
Redactor: RODICA GÂRLEANU-COSTEA

Traducere realizată după volumul Randel Helms, GOSPEL FICTIONS, Prometheus Books, 700 East Amherst Street, Buffalo, New York 14215.

© Randel Helms, 1988
© Pentru versiunea în limba română;
Editura SCRIPTA, 1997.
ISBN 973-91601-59-6

Dedicată
SUSANEI MC CRAW HELMS

CUPRINS

I. ARTA EVANGHELIILOR
Teologia ca literatură epică 9

II. CUM ÎNCEPE O EVANGHELIE 24

III. LEGENDELE NAȘTERII.....45

IV. MINUNILE (1)
Narațiunile sinoptice 65

V. MINUNILE (2)
A patra evanghelie.....87

VI. POVESTIRILE DESPRE PATIMI.....105
- Judecata.....123
- Răstignirea 126

VII. POVESTIRILE DESPRE ÎNVIERE 135

NOTE.....157

I

ARTA EVANGHELIILOR

TEOLOGIA CA LITERATURĂ EPICĂ

În primul secol al erei noastre, în extremitatea răsăriteană a Mediteranei, a apărut un conducător religios remarcabil, care propovăduia venerarea unui singur Dumnezeu adevărat și susținea că religia nu înseamnă jertfirea animalelor, ci practicarea carității și evlaviei, abținerea de la ură și dușmănie. El mai spunea că se simte chemat să înfăptuiască miracole, să izgonească demonii, să vindece bolnavii și să-i învie pe cei morți. Viața sa exemplară i-a determinat – pe unii din cei care l-au urmat – să afirme că a fost un Fiu al lui Dumnezeu, deși, el însuși se considera „fiu al omului". Acuzat de răzvrătire împotriva Romei, a fost arestat. După moartea sa, discipolii au susținut că a înviat din morți, că li s-a arătat viu și că, apoi, s-a înălțat la ceruri. Cine era acest învățător și făcător de minuni? Numele său era Apollonius din Tyana; el a murit prin anul 98, iar povestea sa poate fi citită în lucrarea lui Flavius Philostratus, *Viața și epoca lui Apollonius*[1].

Cititorii care au presupus, pripit, că cele de mai sus au descris, în mod vag, un contemporan al lui Apollonius – anume, pe Iisus din Nazaret – ar putea fi scuzați pentru eroarea lor, dacă vor reflecta asupra promptitudinii cu care

imaginația umană îmbogățește figurile notabile ale trecutului cu ornamente fictive de natură mitică. Biografia unor asemenea persoane este memorată de tradiția orală tocmai prin mitizarea ei, prin raportarea ei la anumite modele, aproape universal cunoscute. Mircea Eliade ne oferă exemplul lui Diodon din Gozon, mare maestru al ordinului cavalerilor Sf. Ioan din Rodos, care, conform unei legende medievale, a ucis balaurul din Malpasso. N-are nici o importanță – scrie Mircea Eliade – faptul că evidența autentic istorică despre Diodon este în neștiință de cauză cu privire la balauri; ci doar faptul că acel om era, în imaginația populară, un erou identificat, în mod necesar, cu o „categorie", un arhetip care nu corespundea în întregime cu faptele sale reale, dotat cu o biografie mitică din care era *imposibil* să fie omisă lupta cu un monstru-reptilă"[2]

Putem spune cam același lucru despre Iisus din Nazaret, fără a fi necesar să insistăm și asupra faptului că toate biografiile sale mitice contrazic, în *întregime*, actele sale autentice. În plus, voi utiliza, mai degrabă, termenul de „ficțiune", decât cel de „mit", pentru a mă referi la analiza aspectelor fictive ale celor patru evanghelii canonice. Prin *ficțiune* înțeleg – pentru a pune de la început problema în termenii cei mai simpli – *o narațiune al cărei scop este nu atât să descrie trecutul, cât să afecteze prezentul.* Fără îndoială, toate lucrările de ficțiune au un element de istorie, după cum, toate lucrările de istorie au un element de ficțiune[3]. Oricum, evangheliile – și aceasta este teza mea – sunt, în mare parte, relatări de ficțiune privind o figură istorică, Iisus din Nazaret, cu *intenția să creeze* un spor de înțelegere a personalității sale. Afirmația biblică cea mai elocventă privitor la rostul unei evanghelii poate fi întâlnită în *Evanghelia după Ioan:*

> **„Iisus a mai făcut înaintea ucenicilor Săi multe alte semne care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar lucrurile acestea au fost scrise, pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu; și, crezând, să aveți viață în numele Lui.** *(Ioan* **20:30-31, NEB*)**

Aceasta este o intenție nobilă, și *scopul meu nu este să angajez aici o controversă cu credința creștină, sau să-i consider pe evangheliști mincinoși,* sau să susțin că evangheliile *n-au nici un* conținut istoric; scriu ca un critic literar, nu ca un demolator. Evangheliile sunt – și acest lucru trebuie spus cu gratitudine – lucrări de artă, scrieri de mare valoare ale culturii universale, narațiuni produse de artiști literari deosebit de influenți, care și-au pus arta în serviciul unei viziuni teologice. Fără îndoială, recunoașterea caracterului literar-artistic al evangheliilor nu este ceva neobișnuit; probabil că nu există o povestire scurtă mai frumoasă decât „Fiul risipitor" și nici o altă propoziție mai mișcătoare, în întreaga literatură mondială, decât: „Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (*Matei* 28:20).

Dar ce *înseamnă* să spunem că evangheliștii erau oameni de litere? Scriitorii își folosesc imaginația pentru a produce poezie și ficțiune, lucrări deschise metodelor criticismului literar. Evangheliile sunt, fără îndoială – și într-o măsură mai mare decât încep să-și dea seama cei care le citesc cu pioasă neatenție –, literatură de imaginație, iar criticii au folosit în legătură cu ele acești termeni de multă vreme. B. H. Streeter, de pildă, scria – cu mai bine de o jumătate de secol în urmă – despre rolul „imaginației creatoare" în alcătuirea celei de a patra evanghelii[4]. Mult mai recent, Reginald Fuller a examinat măsura în care narațiunile învierii sunt „creații libere" ale evangheliștilor[5]. Norman Perrin a declarat că modul său de interpretare a evangheliilor – criticismul redacțional – urmărește „com-

* New English Bible.

punerea de către evangheliști a unui nou text"[6].

Fiecare din cele patru evanghelii canonice reprezintă o *proclamație religioasă* sub forma unei narațiuni ample. Creștinii nu ezitau niciodată să scrie povestiri despre Iisus și trebuie să ne amintim faptul că cele patru evanghelii canonice sunt doar produsul de vârf al unei literaturi ample și variate. Astfel, dispunem, în întregime sau parțial, de lucrări cum sunt Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Petru, Evanghelia lui Filip, Evanghelia Secretă a lui Marcu, Evanghelia Mariei Magdalena și de alte evanghelii anonime, ca cele după Evrei, Egipteni, Ebioniți, ș.a.m.d. Iisus este subiectul unui considerabil volum de literatură, adesea de pură fantezie, turnată în formele narațiunii epice .

Înainte de a fi *scrisă*, această literatură a fost *orală* și începea cu amintirile celor care l-au cunoscut personal pe Iisus. Amintirile și învățăturile lor au circulat, ca tradiție orală, circa patruzeci de ani, înainte de a căpăta o formă scrisă, pentru prima dată, într-o lucrare literară propriu-zisă, respectiv, în *Evanghelia după Marcu*, în preajma anului 70'.

Dar tradiția orală este, prin definiție, instabilă, deschisă la ornamentări mitice, legendare și fictive. Știm că prin anii patruzeci ai primului secol existau deja tradiții pe care le-am eticheta, acum, drept ortodoxe, precum și tradiții care au ajuns să fie recunoscute ca eretice, învățături despre ceea ce spunea și avea în vedere Iisus, și care, chiar atunci, erau denumite „fictive", deși, într-un vocabular diferit. Pavel, de pildă, scriind galatenilor, cam prin anul cincizeci, declară: „Mă mir că treceți așa degrabă, de la cel ce v-a chemat pe voi prin harul lui Hristos, la o altă Evanghelie" (*Gal.* 1:6). Treizeci sau patruzeci de ani mai târziu, Luca era și el conștient, atât de tradițiile valide, cât și de cele infirmate despre Iisus, fiind convins că unele genuri de

informații despre Iisus erau mai exacte decât altele:

> „Numeroși scriitori au încercat să alcătuiască o relatare a evenimentelor care s-au întâmplat printre noi, urmând tradițiile care ne-au fost transmise de martorii oculari de la început și de slujitorii Evangheliei. Și eu, la rândul meu, prea alesule Teofile, ca unul care am parcurs întregul mers al acestor evenimente în detaliu, m-am decis să scriu o narațiune închegată, ca să-ți ofer astfel o cunoaștere autentică despre cele pe care le-ai primit. (*Luca* 1:1-4 *NEB*).

Rezultă că Luca avea cunoștință de informațiile neautentice și de narațiunile care nu sunt „închegate"; dacă lucrările „numeroșilor scriitori" ar fi fost, într-adevăr, satisfăcătoare, relatarea lui Luca ar fi fost de prisos. Evident, Luca scria într-o vreme când literatura despre Iisus înflorea, iar o parte a acesteia era inacceptabilă pentru el.

Luca este singurul evanghelist care ne vorbește, în mod explicit, despre metodele elaborării textului său: el merge la sursele sale, incluzând aici, în cele din urmă, și scrieri ale acelor „numeroși scriitori", examinându-le atent în ceea ce privește acuratețea, cu scopul de a scrie o povestire „coerentă", care să fie bine structurată, logic sau cronologic (*kathexes* ar putea însemna oricare din acești doi termeni). Luca pare să pretindă – ca bază pentru evanghelia sa – dovada martorilor oculari, dar, de fapt, nu este așa; el susține, doar, că deține tradiții pe care le consideră ca provenind din timpul martorilor oculari –, dar pentru Luca, unul din martorii oculari a fost însuși Pavel, care însă, de fapt, nu l-a văzut niciodată pe omul pe care modernii l-au denumit „Iisus-ul istoric".

Pavel era un vizionar extatic, care a avut parte – după aproape treizeci de ani de la moartea lui Iisus – de viziuni ale unei ființe cerești denumită „Hrist" și „Domnul"; dar, de fapt, nici Pavel și nici un alt creștin din primul secol nu simțeau nevoia să facă o distincție între ființa cerească și „Iisus-ul istoric". Pavel ne oferă următoarea relatare despre

una din experienţele sale extatice:

> ...Voi merge să povestesc despre vedenii şi descoperiri ale Domnului. Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani – fie în trup, nu ştiu; fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer... Că a fost răpit în rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască. (II, *Cor.* 12, 1-4)

Pavel recunoaşte, apoi, că el a fost cel care a avut această experienţă şi redă, într-una din viziunile sale, cuvintele lui Hristos: „Îţi este de ajuns harul Meu" (II *Cor.* 12, 9). Aceasta este dovada „martorilor oculari" asupra unei spuse a lui Hristos, care, evident, nu este menţionată în evanghelii. Ceea ce urmează este o altă relatare a „martorilor oculari" din primul secol despre Iisus:

> Atunci am văzut, la mijloc – între tron şi cele patru fiinţe şi bătrâni – stând un Miel, ca înjunghiat, şi care avea şapte coarne şi şapte ochi. (*Apoc.* 5:6)

Pentru a aprecia o astfel de relatare, nu putem proceda mai nimerit decât să aplicăm judecata noastră literară, folosind – într-o manieră în care primul secol n-a făcut-o – conceptul celor două feluri de persoane: un Iisus istoric şi un Hristos al viziunii. Revenind la primul capitol din *Luca,* vom remarca, încă o dată, că existau atât un „Iisus istoric", cât şi un Iisus al tradiţiilor lui Luca, amândoi cu acelaşi statut ca şi persoanele la care se referă Pavel (în epistole) şi Ioan (în *Apocalipsă*). În mod evident, o atare aserţiune se cuvine justificată, şi, din nou, calea cea mai bună este să începem cu concepţia lui Pavel despre cele trei modalităţi de a-l cunoaşte pe Iisus: revelaţia personală, tradiţia şi Scripturile:

> Căci vă fac cunoscut, fraţilor, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om (nu este născocire omenească); pentru că nici eu n-am luat-o de la om, nici n-am învăţat-o, ci prin descoperirea (revelaţia) lui Iisus Hristos. (*Gal.* 1:11-12)

El menţionează conţinutul major al acelei evanghelii într-o altă epistolă:

> Vă fac cunoscută, fraţilor, Evanghelia pe care v-am binevestit-o, pe care aţi primit-o... Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce şi eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; şi că a fost îngropat şi că a înviat a treia zi, după Scripturi; şi că s-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece. (I *Cor.* 15:1-5)

Şi care este sensul expresiei: „Ceea ce şi eu am primit"? Patru capitole mai înainte, tot în *I Corinteni,* Pavel scria: „Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat şi vouă" (I *Cor.* 11:23).

Astfel, trebuie să deducem că ceea ce are în vedere Luca prin „martori oculari", şi ceea ce înţelege el prin efectuarea unei cercetări istorice – comparând sursele şi judecând acurateţea lor –, nu este acelaşi lucru cu ceea ce ar înţelege prin aceiaşi termeni un istoric modern. Afirmaţia: „Care ne-au fost transmise de martorii oculari de la început", trebuie considerată ca având acelaşi statut – pentru un gânditor din primul secol, ca Luca sau Pavel –, ca şi informaţia obţinută din viziuni şi din lectura Scripturilor referitoare la prezicerile despre Iisus. Evangheliile se referă la un personaj alcătuit din aceste trei straturi de informaţii; ele nu sunt legate de un „Iisus istoric", ci reprezintă o serie complexă de creaţii fictive; în cazul evangheliilor canonice avem de a face cu, cel puţin, patru personaje denumite „Iisus".

Un exemplu ne va ajuta să ne explicăm.

Evangheliile sunt secvenţe de scene narative şi dramatice. Acest fapt nu este surprinzător: cum altfel ar putea fi spusă „istoria" lui Iisus? Surprinzătoare este însă marea diferenţă dintre aceste istorisiri, chiar dacă ele au beneficiat – în cea mai mare parte – de surse similare. De pildă, după *Matei* şi *Marcu,* ultimele cuvinte ale lui Iisus înainte

de a muri au fost: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?". După *Luca*, ele au fost: „Tată, în mâinile tale încredinţez duhul Meu." Iar, după *Ioan:* „Săvârşitu-s-a". Punând problema în alţi termeni, nu putem şti care au fost cuvintele lui Iisus înainte de a muri, sau dacă a pronunţat sau nu vreun cuvânt; nu este vorba de faptul că avem prea puţine informaţii, ci de faptul că avem prea multe. Fiecare povestire argumentează, implicit, că celelalte sunt imaginare. În acest caz, în cele din urmă, nu are rost să interogăm evangheliile despre ceea ce s-a întâmplat în realitate; ele pot susţine că ne spun acest lucru, dar efortul lor rămâne o simplă pretenţie.

Problema devine şi mai complexă, dacă adăugăm certitudinea virtuală că Luca ştia perfect de bine ce a scris Marcu în legătură cu cuvintele rostite de Iisus înainte de a muri, şi că, la fel, Ioan ştia şi el ce au scris Marcu şi, probabil, Luca; însă, Luca şi Ioan s-au decis să redea istorisirea în mod diferit. De fapt, toate scenele morţii erau construite pentru a prefigura, prin moartea lui Iisus, un model de moarte, şi a argumenta, astfel, o „împlinire" a Scripturilor. Voi discuta mai târziu ce înseamnă aceasta, dar acum este suficient să reţinem faptul că scenele au un scop religios şi moral, sub aparenţa unei redări istorice; prin aceste scene ne aflăm în plin domeniu literar, în care povestirile sunt prezentate, nu atât pentru a descrie trecutul, cât mai degrabă pentru a afecta prezentul. În exprimarea lui De Quincy, evangheliile sunt nu atât o literatură-document, cât una care probează talentul povestitorului.

Ca şi în cazul menţionat mai sus, conţinutul evangheliilor se referă, în mod frecvent, nu atât la „Iisus", cât la „ceea ce anumite persoane, din primul secol, doreau să gândim despre Iisus". În limbajul celei de a patra evanghelii: „...Acestea s-au scris ca să credeţi că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezu" (*Ioan* 20:31). În limbajul cri-

ticismului literar, evangheliile sunt auto-reflexive; ele se referă nu atât la Iisus, cât la propria lor atitudine faţă de Iisus.

Acest aspect reflexiv al evangheliilor constituie una din temele principale ale cărţii de faţă. M-a preocupat efortul evangheliştilor de a-şi prezenta lucrările ca documente literare auto-conştiente, compuse, în mod deliberat, ca o culme a tradiţiei literare şi orale, un ecou şi o reconstruire a acesteia, utilizând-o pe căi multiple, apelând la ea şi depăşind-o. Evangheliile sunt naraţiuni religioase eleniste în tradiţia Septuagintei, versiunea grecească a Vechiului Testament, ce reprezenta „Scripturile" pentru creştinii vorbitori de limbă greacă; scriind cele patru evanghelii canonice, autorii lor au apelat la ea, în mod explicit sau implicit, în aproape fiecare paragraf pe care l-au scris.

Un exemplu simplu este cazul ultimelor cuvinte ale lui Hristos. Marcu le prezintă într-o manieră realistă, autoconştientă, preschimbându-le din greaca sa uzuală în aramaica lui Iisus, transliterându-le în litere greceşti: *Eloi, eloi, lama sabachthani* (Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit? – *Marcu* 15:34). Marcu nu ne oferă nici cea mai mică aluzie la faptul că Iisus „citează" aici *Psalmul* 21 (22):1. Suntem făcuţi să credem, fără dubii, că ascultăm strigătul trist al unui om pe moarte. Dar autorul *Evangheliei după Matei* – care îl foloseşte pe *Marcu* drept una din sursele sale majore scrise – este conştient, sub raport literar, de această situaţie. Deşi îl utilizează pe *Marcu* ca sursă majoră în povestirea patimilor, Matei îşi dă foarte bine seama că naraţiunea lui Marcu despre răstignire este, în mare măsură, bazată pe *Psalmul* 21 (22), adică, este perfect conştient că *Evanghelia lui Marcu* este parte a unei tradiţii literare. Conştient de această tradiţie, Matei este preocupat însă de un alt gen de „realism", sau veridicitate. Când martorii momentului

086835

strigătul lui Iisus, după *Marcu* către *„Eloi"*, ei credeau că „îl strigă pe Ilie" *(„Eleian")* (Marcu 15:35). Dar Matei ştia că nici un vorbitor al limbii aramaice, prezent la răstignire, nu putea să facă o confuzie între strigătul către Dumnezeu *(Eloi)* şi cel către Ilie; atât de diferite sunt cuvintele. Astfel, Matei evocă pe deplin conştient, – atât în sprijinul veridicităţii, cât şi al unei mai mari încrederi în Scripturi –, o altă tradiţie literară, dar nu în aramaica *Psalmului* 21 (22):1, ci în ebraică, limbă care, de asemenea, este transliterată în greacă: *Eli, Eli* (*Matei* 27:46) – un strigăt care ar putea fi confundat mai uşor cu *„Eleian"*. Matei apelează în mod conştient atât la tradiţia literară – un text „mai pur" al *Psalmilor* – cât şi la veridicitate, din moment ce-l reformulează pe *Marcu,* sursa sa literară. Autorul *Evangheliei după Marcu* era aparent inconştient că relatarea proprie a ultimelor cuvinte constituia o ficţiune, o „împlinire" a Scripturilor (vezi capitolul 6 al cărţii noastre), dar Matei ştia, desigur, că, în cazul său, crea o ficţiune lingvistică: Iisus vorbea aramaica şi nu ebraica; deşi, în mod clar, se simţea îndreptăţit să procedeze astfel, dată fiind convingerea sa că, din moment ce *Psalmul* 21 (22) prezicea evenimentele răstignirii, textul putea fi invocat – ca descriere mai „validă" a patimilor – chiar în sensul literal al vocabularului.

În scena răstignirii, Luca este – din punct de vedere literar şi creator – chiar mai conştient decât Matei. Deşi – aşa cum am mai spus – ştia perfect de bine ce a scris Marcu cu privire la ultimele cuvinte ale lui Iisus, el a creat altele noi, mult mai adecvate modului în care înţelegea el semnificaţia morţii lui Iisus. De aici decurg cel puţin două consecinţe critice: pe de o parte, cele spuse de Marcu sunt declarate, implicit, drept ficţiune; iar, pe de altă parte, propria relatare este prezentată tot ca o ficţiune. Căci, la fel ca şi Matei, Luca, în 23;46, îşi plasează, în mod deliberat, propria evanghelie în tradiţia literară, citând *Psalmul* 30(31):5 din Septuagintă ca exprimând ultimele cuvinte ale lui Iisus: „În mâinile Tale îmi voi da duhul meu" *(eis cheiras sou parathesomai to pneuma mou),* schimbând verbul de la viitor la prezent *(paratithemai),* adaptând detaliile, dar lăsând restul citatului exact. Avem de-a face cu o ficţiune literară conştientă, cu creaţia unei părţi a povestirii în scopuri mai degrabă religioase şi morale, decât istorice. Aş îndrăzni să afirm că Luca însuşi ştia la fel de bine că nu descria scene întâmplate în trecut; dimpotrivă, el crea un model ideal al morţii creştine, autorizat atât de doctrină cât şi de precedentul literar.

Crearea unor asemenea scene narative şi dramatice – pentru a exprima semnificaţia reală sau interioară (teologică) a unei situaţii – definesc un anumit *gen de scriere fictivă.* Fără îndoială, la baza unei asemenea creaţii fictive din evanghelii – care a permis evangheliştilor şi tradiţiilor orale şi literare să creeze, dincolo de ele, istorisiri, cu deplina convingere că relatau „adevărul" –, exista un cadru intelectual specific, o anumită concepţie despre lume; creştinii din primul secol credeau despre cariera lui Iisus – chiar în detaliile ei minore – că a fost prezisă în scrierile lor sacre. Printr-un remarcabil efort creator de interpretare, scripturile ebraice – mai ales, în traducere greacă – au devenit o carte ce nu a mai existat până atunci: *Vechiul* Testament, o carte, nu atât despre Israel, cât despre speranţa lui Israel, despre Mesia, despre Iisus. Fără îndoială, mulţi au descoperit în scripturile iudaice speranţe şi preziceri despre un Mesia, dar niciodată înainte ele nu se refereau, în mod specific, la Iisus din Nazaret. Astfel, istoria lui Iisus a fost transpusă în viaţă ca *oglindă* a Vechiului Testament; evangheliile au închis cercul auto-reflexiv: Vechiul Testament – Noul Testament. În afara evangheliilor, cele mai bune exemple din Noul Testament – ale acestui mod de

gândire – apar în *epistolele lui Pavel,* care, *toate,* sunt anterioare *scrierii evangheliilor canonice.* Vorbind, de pildă, despre aprovizionarea miraculoasă, în timpul exodului, cu mană şi apă în pustie, Pavel scria că toţi fii lui Israel:

> Au mâncat aceiaşi mâncare duhovnicească, şi toţi au băut din aceiaşi băutură duhovnicească, pentru că beau din piatra duhovnicească, ce avea să vină. Iar piatra era Hristos... Şi toate acestea li s-au întâmplat ca să ne slujească drept pilde (*typikos* – „prototip", „simbol") şi au fost scrise pentru învăţătura noastră, peste care au venit sfârşiturile veacurilor. (I *Cor.* 10:3-4, 11 NEB)

Evenimentul sau personajul din Vechiul Testament este simbolul, prototipul; iar Noul Testament – împlinirea lui, de obicei printr-un eveniment sau printr-un simbol din viaţa lui Iisus sau, în primul veac creştin, printr-un „antiprototip", termen care apare în I *Petru* 3:21, unde apa botezului nostru este un *„antitypon"* al apelor potopului. „Căci, spunea Pavel, toate câte s-au scris mai înainte s-au scris spre învăţătura noastră" (*Rom.* 15:4). Vechiul Testament nu se adresa, deci, unei audienţe generale viitoare, din toate epocile, ci, în mod particular, creştinilor din primul veac, cu mesaje concepute direct pentru ei. Pentru Pavel, povestea lui Adam nu era doar o istorie a celor întâmplate în trecut; Adam a fost un „prototip" *(typos),* „chip al Celui ce avea să vină" – Hristos (*Rom.*5:14). Northrop Frye sintetizează în mod ingenios acest aspect auto-reflexiv al celor două Testamente, aşa cum îl vedeau primii creştini:

> „Cum ştim că povestirea din Evanghelii este adevărată? Pentru că ea confirmă profeţiile Vechiului Testament. Dar cum ştim că profeţiile Vechiului Testament sunt adevărate? Pentru că sunt confirmate de povestirea evanghelică. Aşa-numita evidenţă este aruncată înainte şi înapoi, între cele două Testamente, ca o minge de tenis; nu ni se conferă, în felul acesta, nici o altă evidenţă. Cele două Testamente formează o dublă oglindă, fiecare reflectând-o pe cealaltă; dar nici una lumea exterioară"[8].

O atare imagine despre Vechiul Testament a permis să se asigure temeiul pentru scene întregi din cărţile istorico-fictive ale celui Nou. O voce,de pildă, din (acum) „Vechiul" Testament devine, prin autoritatea interpretării, vocea lui Iisus: când psalmistul scria:"Trupul meu va sălăşlui întru nădejde. Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al tău să vadă stricăciunea" – *PS.* 15(16): 9-10, cuvintele lui nu reprezintă, de fapt, vorbirea reală a psalmistului, ci a lui Iisus, cu o mie de ani înaintea naşterii sale. Aşa cum îl pune Luca, pe Petru, să spună, interpretând aceste versete, în faţa mulţimii la Rusalii:

> „Bărbaţi fraţi, cuvine-se a vorbi cu îndrăznire către voi despre strămoşul David, că a murit şi s-a îngropat, iar mormântul lui este la noi, până în ziua aceasta. Dar David, fiind prooroc ... mai înainte văzând, a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad sufletul Lui şi nici trupul Lui n-a văzut putreziciunea". (*Fapte* 2:29-31)

Prin autoritatea interpretării, un psalm devine o profeţie, David devine Iisus. Aici descoperim un proces creator în două trepte: mai întâi, psalmul este preschimbat într-o minidramă profetică; apoi, interpretarea psalmului ca profeţie devine o altă scenă dramatică: Petru îl explică mulţimii. Faptul că autorul ficţiunii este Luca – şi nu Petru – apare clar din versiunea greacă a scenei: Luca îl pune pe Petru să citeze, destul de superficial, – chiar dacă din memorie – textul psalmului din Septuaginta (text în limba greacă), deşi Petru, ca personaj istoric, nu vorbea limba greacă, ci aramaica şi avea nevoie, tradiţia creştină ne-o spune, de un interpret grec; or cheia interpretării lui Luca depinde de *textul grecesc* al versetului, nu de cel ebraic. Textul ebraic al *Psalmului* 15(16): 10 b sună cam aşa: „Nu vei răbda ca slujitorul tău credincios să vadă iadul", care se află într-un paralelism simplu cu primul rând al versetului:

„Nu mă vei abandona în Sheol", adică nu mă vei lăsa să mor. Oricum textul grecesc poate fi acceptat ca însemnând: „Tu nu mă vei lăsa în mormânt, nu mă vei lăsa să putrezesc". Cuvântarea lui Petru este, efectiv, o lucrare de ficțiune dramatică, culminarea unui proces creator complex, în două trepte. Așa cum vom vedea, Luca creează, în evanghelia sa, același gen de ficțiuni dramatice; ne aflăm în prima jumătate de secol a istoriei creștine, care include și cartea sa *Faptelor Apostolilor.*

Nu numai o serie de cuvântări, ci întregi scene dramatice se dezvoltă din modul de înțelegere bazat pe ficțiune a Vechiului Testament, specific creștinismului timpuriu. Acest lucru este valabil și pentru celebra povestire a viziunii lui Petru, din *Faptele Apostolilor* (10). Acolo, Petru, are o viziune, prin care este împuternicit să prezinte mesajul lui Dumnezeu privind salvarea lui Corneliu, primul păgân convertit în *Faptele Apostolilor.* Pe baza convingerii sale – că Septuaginta (versiunea greacă a Vechiului Testament) era, realmente, o carte prevestitoare despre timpul său, Luca, sau sursa sa, a creat o povestire prin simpla rescriere a unor porțiuni din Septuagintă, transpunându-le în primul veac. Conștienți, de pildă, că acest Corneliu era un prim convertit din rândul celorlalte neamuri și convinși că și convertirea sa era o parte a Providenței divine, primii creștini puteau să presupună foarte ușor că evenimentele care au dus la convertirea lui Corneliu erau descrise, deja, în Vechiul Testament,de astă dată în cartea lui Iezechiel. Ca un preludiu la rolul său de profet, Iezechiel are o serie de viziuni; în prima dintre ele vede că cerurile s-au deschis *(proichthesan hoi ouranoi) – Iezechiel* 1:1. Pentru a primi împuternicirea profetică de a merge la Corneliu păgânul, Petru, de asemenea, vede „cerul deschis" *(ten ouranon aneogmenon) – Faptele* 10:11. În următoarea viziune, lui Iezechiel i se arată ceva și i se spune să mănânce *(phagesai) – Iezechiel,* 4:10,12; în mod similar și lui Petru i se arată ceva și i se spune mănâncă" *(phage) – Faptele* 10:13. Lui Iezechiel i se spune să mănânce mâncare „necurată" coaptă cu „necurățenie de om", dar profetul protestează puternic spunând; „Nicidecum, Doamne" *(Medamos, Kyrie) – Iezech.* 4:14, așa cum lui Petru, în viziunea sa, i se spune să mănânce mâncare necurată dar, la fel, refuză: „Nicidecum, doamne" *(Medamos, Kyrie) – Faptele* 10:14. Iezechiel arată că niciodată nu s-a atins de nici o „necurățenie" *(akatharsia); Iezechiel* 4:14, așa cum declară și Petru că niciodată n-a mâncat ceva „necurat" *(akatharton) – Faptele* 10:14. Viziunea și împuternicirea lui Iezechiel sunt transpuse, prin autoritatea interpretării și a creației narative, asupra lui Petru. Actul creator a demarat ca un act critic: viziunea lui Iezechiel trebuie să fie considerată „reală" și având referiri la cea a lui Petru; apoi, creația narativă se derulează rapid. Creația de acest gen constituie subiectul acestei cărți.

II

CUM ÎNCEPE O EVANGHELIE

Una din ipotezele centrale de lucru ale acestei cărți – și concluzia cel mai frecvent întâlnită în studiul modern al Noului Testament –, susține că *Evanghelia după Marcu* a fost prima evanghelie canonică, și că autorii celorlalte trei – Matei și Luca, probabil, și Ioan – au utilizat-o ca sursă scrisă. Așa cum preciza B.H. Streeter în legătură cu *Evanghelia după Marcu:*

> „Forța ei deplină poate fi sesizată numai de cel care își va asuma sarcina dificilă să parcurgă cu atenție imensa masă de detalii, reunite, analizate și clasificate de Sir John Hawkins în clasica sa lucrare *Horae Synopticae* (p. 114-153). Cum ar putea cineva, care a parcurs aceste pagini cu sinopsa textului grec, să mai păstreze, în vreun fel, cea mai mică îndoială în legătură cu caracterul original și originar al lui *Marcu*, mi-e imposibil să înțeleg... Faptele par a fi explicabile numai prin teoria că fiecare autor a avut în față textul lui Marcu, concretizat deja într-un singur document.[1]

Acest punct de vedere despre *Evanghelia după Marcu* este prezent în cele mai valoroase studii critice moderne asupra evangheliilor, și ele ne-au permis să vedem clar – pentru prima dată încă în secolul al XIX-lea – în ce fel scriitori ca Matei, Luca și, într-o manieră diferită, Ioan, au utilizat sursele în elaborarea textelor lor. Ca să studiem felul în care scriau evangheliștii, trebuie să începem cu Marcu.

Când autorul *Evangheliei după Marcu* s-a decis – în jurul anului 70 – să-și scrie evanghelia, el nu opera într-un

vacuum intelectual sau literar. Conceptul de biografie mitică era fundamental în procesele de gândire ale lumii sale – în lumea iudaică, precum și în cea greco-romană –, cu o schemă și un vocabular, deja, universal acceptate: o figură cerească, întrupată ca om și fiu al unei zeități, vine în lume ca să realizeze acte de salvare și să se reîntoarcă, apoi, în cer. În limba greacă, *lingua franca* a lumii mediteraneene, o atare figură era denumită „salvatorul" (*soter*), iar mărturisirea venirii sale se numea „evanghelie" sau „vestea cea bună" (*euangelion*). De pildă, cu puțini ani înaintea nașterii lui Iisus din Nazaret, Adunarea Provincială a Asiei Mici a emis o hotărâre în onoarea lui Cezar Augustus:

> „În timp ce Providența – care a călăuzit întreaga noastră existență și ne-a arătat atâta grijă și generozitate, – a condus viața noastră pe piscul perfecțiunii, dându-l pe Cezar Augustus, pe care aceasta (Providența) l-a înzestrat cu virtute (*arete*), pentru bunăstarea omenirii, și care, fiindu-ne trimis nouă și urmașilor noștri ca salvator (*Soter*), a pus capăt războiului și a așezat toate lucrurile în ordine; și în timp ce a devenit vizibil (*phaneis* – adică faptul că acum Zeul a devenit vizibil) ... și în timp ce, în cele din urmă, ziua de naștere a Zeului (Cezar Augustus) a fost pentru întreaga omenire începutul unei evanghelii (*euangelion*) referitoare la el (să recunoaștem , deci, cu toții că o nouă eră începe o dată cu data nașterii sale)".[2]

Cu câțiva ani mai devreme, Horațiu scrisese o odă în onoarea aceluiași Cezar Augustus, pe care-l prezenta ca o întrupare a zeului Mercur, schițând modelul tipic al biografiei mitice:

> „Care dintre zei va face apel acum la popor
> Pentru a susține suveranitatea Romei aflată în declin?...
> Pe cine va numi Jupiter
> Ca instrument al ispășirii noastre?...
> Tu (Mercur), copil înaripat al gingașei Maia,
> Pune-te în forma muritoare a unui tânăr roman;
> Coboară, și vei fi foarte mulțumit să fii cunoscut
> Ca răzbunător al lui Cezar,
> Rămâi fericit și multă vreme cu poporul lui Romulus,

Întârzie călătoria ta spre casă, deplasarea ta pe cer."[3]

Descendent, ca fiu al unui zeu, desemnat de zeitatea supremă să se întrupeze ca om, să aducă ispășirea greșelilor noastre, să-i restaureze acesteia suveranitatea și să se înalțe apoi la cer –, iată, fără îndoială, o *evanghelie*, așa cum este și modelul evangheliilor creștine!

Fraza standard – „începutul Evangheliei" (*arche tou euangeliou*) lui Cezar (sau a oricui) – se pare că era răspândită în lumea greco-romană. O piatră din piața localității Priene, din Asia Mică, precizează: „Ziua de naștere a zeului (Augustus) a fost pentru lume, datorită lui, începutul unei *euangelion*".[4] Marcu folosește aceiași formulă în deschiderea textului său: „Începutul Evangheliei (*arche tou euangeliou*) lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (*theou hyios*)". Chiar și expresia greacă „fiul Zeului" era folosită uzual pentru Augustus; pe un piedestal de marmură din Pergam este gravat: „Împăratul Cezar, fiul Zeului (*theou hyios*), zeul Augustus".[5] Marcu își începe biografia mitică despre Iisus cu un limbaj și concepte deja aflate la îndemână, admițând, totuși, o schimbare: *euangelion* nu este a lui Cezar, ci a lui Hristos.

Dar, fără îndoială, exista un fundal cultural iudaic pentru conceptul de coborâre-înălțare cerească a unui mântuitor, după cum, exista și unul greco-roman. Figurile cerești care apar ca oameni, realizând acte salvatoare și întorcându-se, apoi în cer, sunt, de asemenea, familiare în mitologia iudaică. În *Cartea lui Tobit*, din primul secol înainte de Hristos, îngerul Rafael vine de la Dumnezeu și apare sub înfățișarea unui om, Azaria („Iehova ajută"), vindecând orbirea lui Tobit și scoțând un demon din nora lui, Sara:

„Și acum Dumnezeu m-a trimis, să te vindec pe tine și pe nora ta, Sara. Eu sunt Rafael, unul din cei șapte sfinți îngeri, care ridică rugăciunile sfinților și le înalță înaintea slavei celui sfânt... eu mă înalț la cel care m-a trimis. (*Tobit* 12:14-15,20)

Dacă schema unei asemenea mitologii soteriologice este o ficțiune condiționată cultural (coborârea întrupată, actele salvatoare, întoarcerea în cer), care sunt elementele particulare ale biografiei mitice, așa cum le întâlnim în *Evanghelia după Marcu*? Fără îndoială, *a trăit un Iisus din Nazaret,* care a fost botezat de către Ioan în râul Iordan și care propovăduia, imitându-l pe Ioan, că „s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu" (*Marcu* 1:15); și care a fost ucis de către romani ca potențial instigator periculos la revoltă. Aceasta era tot ceea ce știa Marcu despre viața lui Iisus. El deținea multe povestiri fictive (și unele non-fictive) potrivite pentru Iisus și o neînsemnată cantitate de spuse atribuite lui, pe care le-a încorporat în evanghelia sa; dar nu avea nici o idee despre ordinea lor cronologică, dincolo de prezumția rezonabilă că botezul a constituit începutul misiunii sale, iar răstignirea, sfârșitul acesteia. Cu alte cuvinte, evanghelia sa nu constituie o biografie; schița carierei lui Iisus este fictivă, iar secvențele au o tematică și semnificație teologice. Așa cum subliniază Norman Perrin: „Schema evangheliei lui Marcu nu are valoare istorică".[6] Oricine poate demonstra acest lucru printr-o lectură atentă a *Evangheliei după Marcu*, urmărind *formulele de trecere* dintre episoade. Următoarea selecție a acestora reprezintă traduceri din *New English Bible* (NEB).

– „După câteva zile" (2:1)
– „Iarăși" (2:13)
– „Pe când" (2:15)
– „Odată, pe când" (2:18)
– „Într-o zi de Sabat" (2:23)
– „Cu altă ocazie" (3:1)
– „Cu alte ocazii" (4:1)
– „Când a fost singur" (4:10)

– „În aceiași (nespecificată) zi“ (4:35)
– „A plecat de acolo“ (6:1)
– „Într-una din călătoriile sale“ (6:6)
– „Cu altă ocazie“ (7:14)
– „A mai fost o ocazie în această vreme“ (8:1)
– „Iisus a plecat cu ucenicii săi“ (8:27)
– „Iisus a plecat de acolo“ (10:1)
– „Tocmai când era gata să pornească la drum“ (10:17)

Numai după capitolul zece, când Iisus intră în Ierusalim pentru a fi arestat și răstignit, Marcu prezintă o cronologie amănunțită, uneori pe ore, și se pare – așa cum vom vedea – că existau, de asemenea, rațiuni fictive și teologice pentru a proceda astfel.

Deși Marcu – pentru structura sau schița evangheliei sale – avea anumite rațiuni, altele decât cele cronologice, el știa, fără îndoială, cum să-și înceapă textul: „Începutul evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu“ (*Marcu* 1:1). Dar începutul *Evangheliei după Marcu* survine într-un moment când Iisus era deja un om matur și mai avea doar câteva luni de trăit. *Evanghelia după Marcu* nu spune nimic despre nașterea și copilăria lui Iisus; aproape că nu are nici un fel de cronologie semnificativă; prezintă foarte puține învățături morale ale lui Iisus – nu conține nici predica de pe munte, nici parabola fiului risipitor și nici cea a bunului samaritean – și are un final spectaculos de dezamăgitor: învierea, anunțată numai de un tânăr, nu este confirmată de nimeni, iar femeile care relatau despre aceasta, „nimănui nimic n-au spus, căci se temeau“ (*Marcu* 16:8). Și astfel evanghelia se încheie. Nu este greu să ne dăm seama ce înțelegea Streeter prin caracterul „original și originar“ al scrierii lui Marcu, comparată cu celelalte evanghelii.

Marcu a scris după aproximativ patruzeci de ani de la răstignirea lui Iisus când acesta devenise de-acum o figură

de legendă. Informații precise, de primă mână, erau greu de găsit. Mai mult, trebuie să facem un salt imaginar ca să surprindem unele din procesele de gândire specifice primului secol. Conceptele moderne ale cercetării istorice nu existau, iar înțelegerea istoriei așa cum apare, în evanghelii, nu constituia ceea ce azi admitem ca „istorie“. Așa cum scrie Luca în episodul drumului spre Emaus:

> Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească acestea, și să intre în slava Sa? Și începând de la Moise, și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile, cele despre El. (*Luca* 24:26-27)

Chiar dacă ar fi știut în ce fel să procedeze pentru a afla informații despre Iisus, primii creștini nu se simțeau obligați să întreprindă genul de cercetare istorică proprie omului modern. Ei posedau deja o sursă de atestate divine: Biblia iudaică – pe care cei mai mulți dintre ei, aproximativ după anul 50, o citeau în greacă –, și pe care primii creștini, printr-un act remarcabil de înterpretare creatoare, au transformat-o într-o carte nouă ce nu existase până atunci: *Vechiul* Testament, o carte despre Iisus. Nu numai cărțile profeților, dar orice parte a Scripturilor ebraice constituia un subiect de reinterpretare ca referire la Iisus. *Luca* îl pune pe Petru să declare că până și autorul *Psalmului* 15 (16) „vorbea ca un prooroc“ despre Hristos (*Faptele* 2:30).

Primii creștini ar fi putut descoperi ceea ce numim informații istorice despre Iisus, dar n-au întreprins acest demers. Nu este vorba de faptul că metodele lor erau neglijente; ei citeau Vechiul Testament cu mare atenție, dar metodele lor nu erau istorice. Ei compuneau povestiri imaginare, utilizând metoda apelării la trecut, fapt ce implica o interpretare creatoare a textelor vechi, citite ca oracole. Chiar în acele locuri unde memoria istorică există în evanghelii, ea este structurată, nu în conformitate cu istoria, ci în conformitate cu un model teologic dictat de o înțelegere specifică a Vechiului Testament, sau a altor

texte vechi.

Putem vedea acest lucru din felul în care își începe Marcu Evanghelia sa:

> După cum este scris în proorocul Isaia: „Iată trimit înaintea Ta pe solul Meu care Îți va pregăti calea. Glasul celui ce strigă în pustie: Pregătiți calea Domnului, neteziți-i cărările". (*Marcu* 1:2-3 *NEB*)

Marcu utilizează neselectiv o relatare deja existentă despre Ioan Botezătorul – nu este clar dacă era scrisă sau orală – bazată pe Vechiul Testment, într-o manieră remarcabil de liberă. Este limpede faptul că Marcu nu a consultat direct textul lui Isaia, din moment ce nu-și dă seama că jumătate din citatul său – presupus a fi din *Isaia* 40:3 – nu este, de fapt, din *Isaia* ci este un citat greșit din *Maleahi* 3:1 (NEB), care spune: „Iată, voi trimite pe solul meu, el va pregăti calea înaintea Mea". Sursa lui Marcu l-a utilizat pe *Maleahi* ca bază pentru interpretarea lui Ioan Botezătorul, schimbând textul lui Maleahi pentru a servi nevoilor sale, și a compus în acest proces o piesă de creație teologică. Paternitatea lui *Maleahi* asupra acestui citat a fost probabil eliminată în timpul transmisiei orale – sau prin neglijența scribilor – iar Marcu a repetat neatent eroarea.

De ce n-a întreprins Marcu o cercetare proprie? Răspunsul este, fără îndoială, unul singur: la nivelul exigențelor sale el a făcut acest lucru, a mers la sursele pe care le avea la îndemână. Se știa – sau, în cele din urmă, se credea că Iisus a fost botezat, ca mulți alții, de Ioan în apele Iordanului, în al treilea sau al patrulea deceniu al primului secol, și acest fapt era deranjant. Nici Marcu, și nici altcineva din comunitatea sa creștină – probabil, cea din Roma, prin anul 70 – nu se aflau în Palestina la acea vreme; toți participanții erau deja morți, iar Marcu trebuia să elaboreze o scriere. Din fericire, comunitatea lui Marcu

poseda – la fel ca toate grupurile creștine timpurii –, un stoc de tradiții despre felul în care vorbea și acționa Iisus; printre ele, probabil, o scurtă relatare, sau un set de relatări, referitoare la botezul său. Fără îndoială, Marcu putea să fi avut la îndemână chiar o varietate de relatări competitive ale acestui episod. Știm că aceasta era situația în alte împrejurări, de pildă în relatarea sa cu privire la hrănirea celor cinci mii (6:34-44) și a celor patru mii (8:1-9); două versiuni diferite ale aceleași legende, pe care Marcu le-a acceptat împreună, ca relatări diferite (vezi capitolul IV). Marcu trebuia, de asemenea, să aleagă dintr-o varietate de relatări despre botez. Aici avem, de pildă, o parte din povestirea botezului care s-a păstrat în *Evanghelia după Evrei*:

> Când Domnul a ieșit din apă, întreaga revărsare a Duhului Sfânt s-a coborât și a rămas asupra Lui și i-a spus: „Fiul meu, Te-am așteptat prin toți profeții că puteai să vii, că puteam să mă odihnesc în Tine. Căci tu ești odihna mea; și tu ești primul meu fiu născut, care va domni în veci".[7]

Această evanghelie a fost scrisă, probabil, la începutul celui de al doilea secol și a supraviețuit numai prin citate fragmentare la primii scriitori creștini, ca Clement și Origen, dar și ea s-a putut baza pe același gen de tradiții pe care le-a folosit Marcu. Creștinii nu au ezitat niciodată să scrie ficțiuni despre Iisus, iar Marcu s-a inspirat dintr-o bogată resursă de episoade, dintre care, probabil, unul este acesta.

De ce a ales Marcu, ceea ce a ales? Probabil, din rațiuni teologice, căci Ioan Botezătorul prezenta probleme reale. Din moment ce botezul săvârșit de Ioan l-a făcut pe acesta să apară ca mentorul lui Iisus și inițiatorul carierei sale, Botezătorul trebuia să fie retrogradat, dar nu prea mult; *inițiatorul* devine un *precursor* prezis prin mijloace divine. Metoda lui Marcu de relatare a acelei retrogradări este fascinantă pentru că, în mod paradoxal, ea produce, de

fapt, un efect contrar, şi trebuie să fie corectată, pe trei căi diferite, de către ceilalţi trei evanghelişti.

În sinea lui, botezul era un prim act jenant. În mod normal, botezul lui Ioan era un semn că cineva se căieşte de păcatele sale: „Botezul pocăinţei întru iertarea păcatelor" (*Marcu* 1:4). Faptul că l-a prezentat pe Iisus ca pe un păcătos care se pocăieşte, se pare că nu l-a deranjat pe Marcu: „Şi se botezau de către el, în râul Iordan, mărturisindu-şi păcatele... Şi în zilele acelea, Iisus a venit din Nazaretul Galileei şi s-a botezat în Iordan, de către Ioan" (*Marcu* 1:5,9). Sunt trei posibilităţi de interpretare a acestui fapt: fie că Marcu nu şi-a dat seama de ceea ce spunea – varianta cea mai puţn probabilă; fie că nu împărtăşea o teologie a neprihănirii lui Iisus, variantă de asemenea, improbabilă, din moment ce Pavel – care a influenţat gândirea lui Marcu, douăzeci de ani mai devreme – susţinea o asemenea teologie; fie credea că Iisus a *devenit* sau a fost atestat numai prin botez ca o fiinţă nouă, diferită – Fiul lui Dumnezeu –, asupra căreia păcatul nu avea nici o putere. Această ultimă interpretare este clar subînţeleasă prin ceea ce a urmat după botez:

> „Şi îndată, ieşind din apă, a văzut cerurile deschise şi Duhul ca un porumbel coborânduse peste El. Şi glas s-a făcut din ceruri: Tu eşti Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit". (*Marcu* 1:10-11)

Evident, o temă majoră în *Evanghelia după Marcu* este cea a calităţii de fiu divin a lui Iisus: misiunea pământească a lui Iisus este prezentată ca începând cu această declaraţie de la botez şi terminând cu cea a soldaţilor de la cruce: „Cu adevărat, omul acesta era Fiul lui Dumnezeu" (*Marcu* 15:39). Când a devenit Iisus „Fiul lui Dumnezeu?" Cel puţin pentru unii dintre primii creştini răspunsul se afla în acea rostire cerească, în fond o ficţiune impresionantă despre vocea divină şi declaraţia sa.

Din moment ce nici Marcu şi nimeni altcineva nu ştiau ce era Iisus la acea dată a carierei sale, Marcu trebuia să se raporteze la tradiţiile despre Iisus, care au fost compuse ca o serie de dezvoltări imaginare ale unor pasaje din Vechiul Testament şi ale apocrifei evreieşti. Se pare că, în cele din urmă, unii dintre primii creştini considerau botezul lui Iisus ca fiind ritualul prin care el a fost numit Fiu al lui Dumnezeu şi împărat al Israelului. Se pare că primii creştini au acceptat ideea iudaică tradiţională potrivit căreia Mesia lui Iehova (împăratul lui Israel) a fost numit Fiul lui Dumnezeu. Noţiunea este prezentată, în forma sa cea mai clară, în profeţia lui Iehova către Natan, referitoare la Solomon: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu" (*II Regi* 7:14). Mai mult, în cel de al doilea *Psalm* – evident, o parte a ritualului de încoronare a împăratului la Ierusalim – Domnul spune „unsului său" – care înseamnă „mesia" în ebraică –, „Fiul Meu eşti tu, eu astăzi te-am născut" (*Psalmul* 2:7). Astfel, „mesia" a fost „născut" – ca fiu al lui Dumnezeu – în ziua încoronării sale. Faptul că această gândire ebraică se află la baza unor concepţii creştine foarte timpurii referitoare la calitatea lui Iisus de Fiu al lui Dumnezeu pare să rezulte foarte clar din utilizarea parţială a psalmului în scena botezului: „Tu eşti Fiul Meu" (*Marcu*, 1:11). Dar, din moment ce toate manuscrisele noastre ale *Evangheliei după Marcu* exclud ultima parte a *Psalmului* 2:7: „Eu astăzi te-am născut", nu este clar faptul dacă Marcu însuşi a susţinut această teologie iudaico-creştină timpurie. Este interesantă, totuşi, o altă naraţiune despre botez, care citează *în întregime*, textul din *Psalmul* 2:7). Astfel, în *Evangheliile Ebioniţilor* se spune:

> „Şi de îndată ce a ieşit din apă, cerurile s-au deschis şi a văzut Duhul Sfânt coborându-se peste El în forma unui porumbel, şi intrând în El. O voce din cer a spus: „Tu eşti Fiul Meu cel prea iubit; în Tine îmi găsesc mulţumirea".

Iar apoi: „Astăzi Te-am născut".[8]

La fel, autorul *Epistolei către Evrei* (1:5), menționează că Dumnezeu i-a spus lui Iisus: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut". Se pare că și ebioniții au susținut această imagine „adopționistă" asupra calității lui Iisus de Fiu al lui Dumnezeu. La fel, unele manuscrise timpurii ale *Evangheliei după Luca* (*Codex Bezae, Luca* 3:22) citează în întregime *Psalmul* 2:7, iar unele manuscrise latine vechi – utilizate de către Jutin, Clement, Origen și Augustin – spun: „Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut".

Marcu a împrumutat, așadar, un episod despre botez care fusese deja elaborat și care nu era preocupat de implicațiile mărturisirii păcatelor de către Iisus; era, în anumite, puncte, o concepție „adopționistă" cu privire la calitatea lui Iisus de Fiu al lui Dumnezeu.

Scena botezului din *Evanghelia după Marcu* îl așează pe Iisus în tradiția marilor profeți ai trecutului, prin care era inaugurat noul rol de purtător de cuvânt al lui Iehova; el este modelat, în parte, de preambulul viziunii inaugurale a lui Iezechiel: „... Mi s-au deschis cerurile și am văzut niște vedenii dumnezeiești" (*Iezechiel.* 1:1). Scena a fot mediată, la rândul ei, pentru Marcu, de *Testamentul celor doisprezece patriarhi*:

> „Cerurile vor fi deschise
> Și din templul gloriei va coborî asupra sa sfințirea
> Cu vocea Tatălui...
> Și gloria celui Prea Înalt se va coborî peste El" (*Levi* 18:6)

Un alt *Testament* îi furnizează un detaliu și mai specific:

> „Și cerurile îi vor fi deschise
> Pentru a revărsa Duhul, binecuvântarea Tatălui Sfânt". (*Iuda* 24:3).

Scena ajunge la Marcu printr-o dezvoltare parțială, prin renunțarea la teologia „adopționistă", dar fără a se pierde

implicația faptului că Iisus se afla printre păcătoșii cei mulți care se pocăiau.

O altă nedumerire – în scena moștenită a botezului din *Evanghelia după Marcu* – este legată de însăși persoana lui Ioan Botezătorul. El avea, în mod clar, un rol important în declanșarea carierei lui Iisus, dar relația – mai ales așa cum o prezintă Marcu – era evident supărătoare pentru unele minți creștine. Rolul mitic al coborârii-înălțării personajului ceresc este stabilit de către Ioan Botezătorul, în primul capitol al *Evangheliei după Marcu*, mai bine decât o face Iisus! Marcu, sau mai degrabă sursa sa grecească, îl prezintă pe Ioan Botezătorul ca pe un fel de Ilie *redivivus*, sau ca pe un Ilie reîntrupat. Din cauza ultimelor două versete din Vechiul Testament, în primul secol mulți se așteptau ca la sfârșitul vremurilor, Ilie – care se înălțase la cer într-un car de foc, și despre care se credea că este încă acolo (*IV Regi* 2:11) –, se va întoarce:

> Iată că Eu vă trimit pe Ilie proorocul, înainte de a veni ziua Domnului cea mare și înfricoșată; El va întoarce inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor. (*Mal.* 3:23-24)

Evanghelia lui Marcu prezintă figura lui Ioan Botezătorul, zugrăvind-o în termenii *Septuagintei*, folosiți pentru Ilie: „Ioan era îmbrăcat în haină de păr de cămilă, avea cingătoare de piele (*zonen dermatinen*) împrejurul mijlocului (*peri ten osphyn antou*)" (*Marcu* 1:6); la fel este descris și Ilie, ca un om „păros peste tot și încins peste mijloc (*ten osphyn autou*) cu o cingătoare de curea (*zonen dermatinen*) (*IV Regi* 1:8). Astfel, mitul coborârii lui Ilie este implicit prezent, în cele din urmă, în primul capitol al *Evangheliei după Marcu*, dar nu mitul unui mântuitor care coboară din cer; Iisus devine, sau în cele din urmă este anunțat ca Fiu al lui Dumnezeu numai la botez și, deci, nu există nici o aluzie, în primul capitol al lui Marcu, că Iisus a fost, în vreun fel, Fiul lui Dumnezeu, *înaintea* botezului

său; fără îndoială, aici este clară aluzia că, cel puțin sursa lui Marcu, dacă nu însuși Marcu, susținea teologia „adopționistă". Nu avem nici un motiv să ne îndoim de faptul că Marcu credea în preexistența lui Iisus înainte de a coborî pe pământ – fără îndoială, pilda lucrătorilor din vie (*Marcu* 12:1-9), îl prezintă, în mod alegoric, pe Iisus „Fiul iubit" trimis vierilor lui Israel –, dar Marcu nu oferă nici o relatare asupra faptului cum acest fiu preexistent devine omul Iisus; în schimb, ne prezintă un mit mai clar al figurii care coboară din cer, dar în persoana lui Ilie/Ioan, nu a lui Iisus.

Având, deci, în vedere toate aceste aspecte, constatăm că Marcu nu începe prea convingător relatarea sa despre Iisus. Fără îndoială, la două sau trei decenii după definitivarea *Evangheliei după Marcu*, existau cel puțin doi, sau probabil trei scriitori sau grupări creștine diferite care simțeau nevoia să lanseze o versiune dezvoltată și corectată a acesteia. Văzută din perspectiva lor, *Evanghelia după Marcu* avea unele defecte majore: nu conținea nici o povestire despre nașterea lui Iisus; sugera că Iisus – un păcătos care se pocăiește – devine Fiul lui Dumnezeu numai la botezul său; nu relata nici o arătare la înviere și sfârșea cu teza, nesatisfăcătoare, că femeile – care au găsit mormântul gol – erau mult prea speriate pentru a mai vorbi cuiva despre aceasta. În plus, Marcu ne spune prea puține lucruri despre învățăturile lui Iisus; mai grav, însă – din punctul de vedere al lui Matei – este faptul că a înțeles total inadecvat scopul folosirii pildelor de către Iisus. Fără îndoială, cel puțin în ultimele două decenii ale primului secol, teologia lui Marcu părea de-acum învechită și bănuită de erezie. Astfel, lucrând aparent fără să se cunoască unul pe celălalt, probabil cam la douăzeci, treizeci de ani după Marcu, doi autori, sau două grupări creștine – cunoscuți acum ca „Matei" și „Luca" – și chiar un al treilea, „Ioan" în concepția unora, și-au pus problema rescrierii și corectării primei evanghelii nesatisfăcătoare. În prezentarea scenei botezului, mai ales unul dintre ei obține un sens mai bun al metodei lor.

Prima revizuire a *Evangheliei după Marcu* o regăsim în *Evanghelia după Matei*. Din cele 661 de versete ale lui Marcu, 606 apar și la Matei, multe cu modificări deliberate din punct de vedere stilistic și teologic, altele cu adăugiri creatoare. Una din schimbările cele mai evidente vizează, printre altele, o mai mare acuratețe în utilizarea Scripturii. În timp ce Marcu îl introduce pe Ioan Botezătorul, menționând:

> „După cum este scris în proorocul Isaia: Iată trimit înaintea Ta pe solul Meu, care îți va pregăti calea . Glasul celui ce strigă în pustie: Pregătiți calea Domnului, neteziți-i cărările". (*Marcu* 1:2-3, NEB)

Matei îl prezintă pe Ioan astfel:

> „Ioan acesta este cel care fusese vestit prin proorocul Isaia, când zice: Iată glasul celui care strigă în pustie: Pregătiți calea Domnului, neteziți-i cărările". (*Matei* 3:3)

Marcu a utilizat în mod neselectiv sursa pe care o avea, fără să se preocupe de verificarea acurateței scripturale; Matei, însă, își utilizează sursa – *Evanghelia după Marcu* – cu un ochi critic, atent, verificând, aproape întotdeauna, referirile la Vechiul Testament și schimbându-le când este necesar; în acest caz, restrângând versetul din *Maleahi* – atribuit în mod greșit lui *Isaia* – și păstrând numai ceea ce corespundea cu adevărat lui Isaia.

Lui Matei i-a displăcut, probabil, aluzia neglijentă că Iisus, înainte de botezul în apele Iordanului, fusese un păcătos ca toți ceilalți și care acum se pocăiește, astfel că, atent, coboară tonul, inventând o mică scenă dramatică.

> În acest timp a venit Iisus din Galileea, la Iordan, către Ioan, ca să se boteze de către el, Ioan, însă, îl oprea zicând: Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine? Și răspunzând,

> Iisus a zis către el: Lasă acum, că așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea. Atunci L-a lăsat". (*Matei* 3:13-15).

Această scenă nu poate fi întâlnită în nici o altă Evanghelie și, fără îndoială, conține două expresii (*diekoluen* – „încerca să-l oprească"; *prepon* „se cuvine") care nu vor fi regăsite nicăieri în *Noul Testament*. Aceste versete constituie compoziția proprie a lui Matei, creată pentru a menționa neliniștea sa referitoare la aluzia vinovăției din textul lui *Marcu*, pentru ștergerea căreia ar fi fost botezat Iisus. Acesta, arată Matei, a fost botezat nu ca un păcătos care se pocăiește, ci ca o împlinire a unor cerințe divine. De ce i-ar fi cerut Dumnezeu lui Iisus să se boteze, *Evanghelia după Matei* nu ne spune.

Matei era supărat și de alte propoziții ale lui Marcu și a căutat să modifice și în privința lor, povestirea. Marcu prezintă scena botezului ca o *revelație particulară* adresată lui Iisus:

> Și îndată, ieșind din apă, a văzut cerurile deschise și Duhul ca un porumbel coborându-se peste El. Și glas s-a făcut din ceruri: *Tu* ești Fiul Meu cel iubit, întru *Tine* am binevoit". (*Marcu* 1:10-11).

Această scenă din *Marcu* poate fi considerată, în egală măsură, ca relevându-i lui Iisus o nouă informație, spunându-i – așa cum adeverea sursa din versetul *Psalmului 2* –, că *din acel moment* el devenea Fiul lui Dumnezeu. Matei, însă, recreează scena ca *revelație publică* pentru cei de față:

> Iar botezându-se Iisus, îndată ce a ieșit din apă, iată cerurile s-au deschis și El a văzut Duhul lui Dumnezeu pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri care a zis: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit". (*Matei* 3:16-17).

Matei întârzie cu anunțul până ce Iisus iese din apa Iordanului – probabil ca să-l distingă de Ioan – permițând

ca centrul atenției să fie transferat asupra celui botezat. Matei nu avea nevoie să mai spună cine este Iisus, căci el știa perfect acest lucru; într-adevăr, Matei prezentase, deja, cititorului două capitole despre nașterea lui Iisus și despre paternitatea sa divină. Nu Iisus, ci ceilalți aveau nevoie să li se spună cine este acesta. Aparent, Ioan Botezătorul știa de-acum acest lucru, de vreme ce încercase să-l sfătuiască pe Iisus că este inutil să fie botezat de el. De unde știa Ioan Botezătorul toate acestea, Matei nu spune; totuși, el greșește că nu ține seama de cele scrise în capitolul 11 al Evangheliei lui, de unde aflăm că Ioan *nu știa*, de fapt, cine era Iisus și-i trimite pe doi din ucenicii săi să-l întrebe: „Tu ești Cel ce vine, sau să așteptăm pe altul?" (*Matei* 11:3). Aici, Matei, alăturându-se lui Luca, se bazează pe o altă sursă, diferită de Marcu – sursă denumită, în mod curent, astăzi, „Q", de la termenul german *Quelle*, adică „sursa".

Luca, la fel ca și Matei, era și el supărat din pricina relatărilor lui Marcu despre botez și a operat, în felul său, unele schimbări similare. Ca și Matei, a diminuat atribuirea necritică de către Marcu a textului din *Maleahi* lui *Isaia*. Ca și Matei, a examinat textul din *Isaia*, din citatul lui Marcu, și a descoperit două versete ulterioare, ignorate atât de Matei cât și de Marcu, dar care se potriveau perfect temelor sale, așa că le citează:

> În zilele arhiereilor Anna și Caiafa, a fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie. Și a venit el în toată împrejurimea Iordanului, propovăduind botezul pocăinței, spre iertarea păcatelor. Precum este scris în cartea cuvintelor lui Isaia proorocul: Este glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui. Orice vale se va umple și orice munte și orice deal se va pleca; căile cele strâmbe se vor face drepte și cele colțuroase, drumuri netede. Și toată făptura va vedea mântuirea lui Dumnezeu". (*Luca* 3:2-6)

Și Luca a creat aici o scenă dramatică: glasul ce strigă în pustie nu este al lui Ioan Botezătorul – ca în *Matei* și

Marcu –, ci al lui Dumnezeu, care îi spune lui Ioa Botezătorul: „Gătiți calea Domnului" (a lui Iisus). Astfe apar două rostiri divine în pustie; ambele, inaugurări a unui pesonaj special: primul trimite, ca precursor, la cel d al doilea. Luca avea nevoie de conceptul din *Isaia* 40:3-5 inclus în versiunea sa despre împuternicirea lui Ioa Botezătorul –, pentru că el a adoptat tema sa centrală, ce a universalității Evangheliei pentru „toată făptura". Și l fel cum rostirea din *Isaia* către Ioan era o împuternicire, t așa era și cuvântul din *Psalm* către Iisus. Dar, interesan Luca folosește și el *Psalmul* 2:7 într-o rostire compus pentru Pavel. În teologia lui Pavel, Iisus „a fost rânduit Fi al lui Dumnezeu întru putere ... prin învierea Lui di morți". (*Rom.* 1:4). Aparent, Luca cunoștea această învățăt tură paulină, căci îl pune pe Pavel să citeze *Psalmul* (2:7 ca o rostire către Iisus la învierea sa, și nu la botezul său:

> „Că pe aceasta Dumnezeu a împlinit-o nouă, copiilor lor, învi indu-l pe Iisus, precum este scris și în Psalmul al doilea. Fiul meu ești Tu; Eu astăzi Te-am născut". (*Fapte* 13:33).

Pentru Luca și pentru Pavel, *Psalmul* 2:7 este o profeți a învierii, nu a botezului. Astfel, Luca – spre deosebire d Matei – nu este neliniștit de reproducerea rostirii divine l botez, exact cum poate fi întâlnită la Marcu: „Tu ești Fiu Meu cel iubit, întru Tine am binevoit" (*Luca* 3:22). Da fiind modul său de înțelegere a *Psalmului*, Luca permite ca rostirea să urmeze relatării sale despre nașterea lui Iisus în primele sale două capitole, în care, ca și Matei, argu mentează că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, în parte pentru că Duhul Sfânt s-a pogorât peste mama sa. Luca nu este nici el stânjenit de botezul lui Iisus împreună cu alți păcă toși.

A patra Evanghelie adoptă o soluție extremă în legătură cu reținerea pe care o încearcă Ioan Botezătorul la botezu lui Iisus; nu vom găsi aici nici o relatare că Iisus ar fi fo

botezat vreodată. În această evanghelie, scopul lui Ioan a fost, nu acela de a-l boteza pe Iisus, ci de a-l proclama „Mielul lui Dumnezeu" (*Ioan* 1:29). A patra Evanghelie, în loc să prezinte botezul, transformă întregul episod într-o rostire a Botezătorului, evitând problema pocăinței lui Iisus pentru „iertarea păcatelor":

> Și a mărturisit Ioan zicând: „Am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El. Și eu nu-L știam pe El, dar Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: Peste care vei vedea Duhul coborându-se și rămânând peste El, Acesta este Cel ce botează cu Duh Sfânt. (*Ioan* 1:32-33).

Relatarea supărătoare a lui Matei – că Ioan Botezătorul, cunoscând deja cine este Iisus, a încercat să-l sfătuiască să nu fie botezat – este înlăturată prin crearea scenei revelației din a patra Evanghelie. Ioan Botezătorul nu știe cine este, în realitate, Iisus, până când nu vede porumbelul despre care i-a spus Dumnezeu să-l privească coborând. Situația jenantă din a patra Evanghelie este de alt gen; pentru a evita menționarea botezului lui Iisus, cel de al patrulea evanghelist s-a văzut nevoit să creeze patru scene aluzive separate: cele în care i se spune lui Ioan Botezătorul cum să-l identifice pe Iisus, cum să-l recunoască și să-l proclame ca fiind Mielul lui Dumnezeu, și apoi, cum să descopere identitatea lui Iisus. Extraordinara stângăcie a acestei secvențe – comparată cu simplitatea doctrinară a scenei botezului din Marcu – demonstrează solicitarea la maximum a imaginației autorului din nevoia resimțită de a evita prezentarea lui Iisus ca un păcătos ce se pocăiește și este botezat de către Ioan.

Dezvoltarea teologiei duce la crearea de ficțiuni; mai mult, fiecare evanghelie argumentează, implicit, caracterul fictiv al celorlalte. Așa cum a arătat R. Joseph Hofmann: „Fiecare evanghelie este tendențioasă în raport cu celelalte".[9] Acest fapt apare evident, mai ales dacă observăm

cum evangheliile lui Matei şi Luca îl consideră pe Marcu demodat. Literaturizarea Evangheliei lui Marcu constituie unul din scopurile implicite ale următoarelor evanghelii ai căror scriitori au utilizat – fapt probabil – în comunităţile lor, exemplare rare sau unice ale *Evangheliei după Marcu* şi care sperau, în mod clar, că nu se va mai auzi despre această primă evanghelie, după ce propriile lor evanghelii vor fi intrat în circulaţie. Am comite însă o nedreptate, afirmă Hofmann, „faţă de integritatea evangheliilor, dacă neam imagina că cele patru nu au intenţionat niciodată să evolueze în aceeaşi vecinătate".[10]

Acest fapt rezultă foarte clar, de exemplu, din două scene sinoptice în care este prezentată atitudinea lui Iisus faţă de utilizarea pildelor:

> „Iar când a fost singur, cei ce erau pe lângă El, împreună cu cei doisprezece, L-au întrebat despre pildă. Şi le-a răspuns: Vouă vă e dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu, dar pentru cei de afară, totul se face în pilde. Ca uitându-se cu ochii să nu vadă şi, auzind cu urechile, să nu înţeleagă, ca nu cumva să se întoarcă şi să li se ierte păcatele". (*Marcu* 4:10-12)

Nu este greu să ni-l imaginăm pe Matei citind acest pasaj, clătinând din cap, mirându-se cum putea Marcu să înţeleagă atât de greşit rostul unei pilde, o povestire scurtă care încearcă să lumineze o idee, nu să o întunece. Dar Marcu făcea parte din neamuri; el trăia probabil la Roma şi, neîndoielnic, cunoştea mai puţin tradiţia învăţăturilor rabinice în pilde a iudeilor, fiind familiarizat cu scrierea alegorică greacă, folosită adesea pentru a prezenta idei esoterice în formă mistificată. La rândul său, Matei era un creştin iudeo-elenist, care ştia perfect de bine că pildele lui Rabi căutau să lămurească, nu să încurce. Cu toate acestea, aici Marcu insistă asupra faptului că pildele lui Iisus împiedicau poporul să înţeleagă limpede mesajul său, sau să fie iertat de Dumezeu; un pasaj pe care îl citează din

Scriptură dovedeşte, o dată în plus, acest punct de vedere. Ne putem imagina uşurarea lui Matei când a verificat referirea la Vechiul Testament şi a aflat că Marcu a reţinut greşit textul. De fapt, citatul lui Marcu din *Isaia* (6:9-10) concordă, mai degrabă, cu versiunea aramaică decât cu Septuaginta; dar Matei apelează pentru citatul său la ultima, fapt ce-i permite să schimbe complet afirmaţia lui Iisus:

> Şi ucenicii, apropiindu-se de El, I-au zis: De ce le vorbeşti lor în pilde? Iar El, răpunzând, le-a zis: Pentru că vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei cerurilor, pe când acelora nu li s-a dat. Căci celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce nu are, şi ce are i se va lua. De aceea le vorbesc în pilde că, văzând, nu văd şi, auzind, nu aud, nici nu înţeleg. Şi se împlineşte cu ei proorocia lui Isaia care zice: „Cu urechile veţi auzi, dar nu veţi înţelege, şi cu ochii vă veţi uita, dar nu veţi vedea". Căci inima acestui popor s-a învârtoşat şi cu urechile aude greu şi ochii lui s-au închis, ca nu cumva să vadă cu ochii şi să audă cu urechile şi cu inima să înţeleagă şi să se întoarcă, şi eu să-i tămăduiesc pe ei. (*Matei* 13:10-15)

Iisus vorbeşte în pilde, insistă Matei, pentru a spori înţelegerea poporului, nu ca s-o împiedice. Faptul că redarea scenei de către Marcu este pur şi simplu greşită, rezultă din aluzia lui Matei.

Astfel, *Evanghelia după Marcu* era produsul unei creaţii neinspirate despre scopul pildelor, aşa cum era şi în legătură cu botezul şi cu semnificaţia calităţii de a fi fiu al lui Dumnezeu. Fără îndoială, ultimul aspect putea fi motivul major aflat la baza imperativului resimţit de către Matei şi Luca de a înlocui *Evanghelia după Marcu*; prima evanghelie putea ajunge foarte uşor în mâinile creştinilor gnostici eretici, care propovăduiau o cristologie şi o înţelegere a calităţii lui Iisus de Fiu al lui Dumnezeu aproape inacceptabile pentru tradiţia dreptei credinţe. După opinia lor, calitatea de Fiu al lui Dumnezeu a intrat în Iisus la botez şi l-a părăsit înainte de a muri pe cruce, ca

în zugrăvirea morții lui Iisus în *Evanghelia apocrifă a lui Petru*:

> „Și Domnul a strigat spunând: Puterea mea, puterea mea, m-ai părăsit. Și când a spus aceasta a fost luat". (5)

Matei și Luca au considerat că singura cale de a aborda problema calității de Fiu al lui Dumnezeu rezidă în legendele nașterii, care circulau deja în legătură cu Iisus: el era Fiul lui Dumnezeu, deoarece Duhul Sfânt a făcut-o pe mama sa să zămislească. Dar atât Matei cât și Luca au adăugat, prin revizuirea lui Marcu, narațiuni ale nașterii, fundamentându-le pe legende aproape ireconciliabile una cu alta. Următorul capitol va examina aceste legende ale nașterii.

III

LEGENDELE NAȘTERII

Două din cele patru evanghelii canonice – *Matei* și *Luca* – ne prezintă relatări cu privire la zămislirea și nașterea lui Iisus. Ioan vorbește doar despre *întrupare* – că Logosul „s-a făcut trup" –, în timp ce Marcu nu spune absolut nimic despre Iisus până la botezul său ca om, probabil, la treizeci de ani; nici Marcu și nici Ioan nu cunosc nimic despre originea și nașterea lui Iisus, sau le consideră ca fiind nesemnificative. Fără îndoială, prima evanghelie – cea *după Marcu* – nu știe nimic despre Buna Vestire sau despre concepția imaculată. Din *Evanghelia după Marcu* (3:20-21) rezultă clar că, în opinia evanghelistului, zămislirea lui Iisus nu a fost însoțită de nici o Bună Vestire a îngerului, către Maria, că fiul ei avea să fie – în cuvintele lui Luca – „Fiul celui Prea Înalt", sau posesor al „tronului lui David" (*Luca* 1:32). Cum relatează Marcu, după ce Iisus s-a declarat pe sine în public Fiu al Omului – o ființă cerească, conform lui *Daniel* (7:13) –, familia sa auzind aceasta „a ieșit ca să-L prindă, că ziceau, Și-a ieșit din fire". Desigur, mama și frații lui Iisus – identificați astfel în *Marcu* (3:21) – nu ar fi considerat actele lui Iisus ca semne de nebunie, dacă Mariei, din *Marcu*, i s-ar fi spus, la fel ca celei din *Luca*, de către îngerul Gavriil că fiul ei ar fi Mesia.

Dar neștiința lui Marcu – referitoare la zămislirea,

naşterea şi originea lui Iisus – nu constituie un obstacol în faţa imaginaţiei creştine din primul secol. Printre creştinii evrei, s-a simţit foarte de timpuriu nevoia definirii obârşiei lui Iisus. Evreii aşteptau un Mesia descendent din David, dar Marcu a negat în mod explicit că Iisus era „Fiul lui David", şi era, aproape sigur, corect procedând astfel, căci Iisus era galilean şi de o naţionalitate diferită de cea a iudeului David. Marcu, care aparţinea neamurilor, ca şi comunitatea sa creştină – probabil romană –, nu aveau nevoie de un Hristos davidic:

> Şi învăţând în templu, Iisus zicea: Cum zic cărturarii că Hristos este Fiul lui David? Căci însuşi David a zis întru Duhul Sfânt: „Zis-a Domnul Domnului meu: Şezi de-a dreapta Mea până voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut picioarelor tale." Deci însuşi David îl numeşte pe El Domn; de unde dar este fiul lui? (*Marcu* 12:35-37)

Acest pasaj se aseamănă foarte mult cu o polemică creştină timpurie, în care, prin apelul echivoc un psalm, mesianitatea lui Iisus este despărţită de admiterea obârşiei sale davidice. Totuşi, mulţi creştini iudei ai primului secol simţeau nevoia unui mesia davidic, şi, în cele din urmă, două grupări separate au reacţionat creând două genealogii davidice pentru Iisus, ambele, într-o măsură considerabilă, imaginare şi fiecare, în parte, inconsistentă în comparaţie cu cealaltă. Mai târziu, fiecare din ele a fost însuşită şi repetată, cu mici schimbări, dar necesare, de către Matei şi Luca în evangheliile lor. Fiecare genealogie utilizează, ca sursă de nume, Vechiul Testament, în final rezultând, însă, două liste diferite ale strămoşilor lui Iisus.

Ca să arate că Iisus Hristos este „Fiul lui David" (1:1), genealogia lui Matei urmăreşte strămoşii lui Iosif pe *linie paternă*. Acest fapt nu este atât de surprinzător până în momentul în care Matei insistă că Iosif nu era tatăl real al lui Iisus: „Că ce s-a zămislit într-însa, este de la Duhul

Sfânt" (1:20). De ce, pentru a arăta că Iisus este „Fiul lui David", trebuie să urmăreşti obârşia unui om care nu este tatăl său? Răspunsul evident este acela că lista numelor a fost concepută, nu de autorul *Evangheliei după Matei*, ci de primii creştini iudei, care credeau, cu toată sinceritatea, că Iisus avea un tată omenesc; ca atare, creştinii iudei erau, probabil, purtătorii de cuvânt ai grupului cunoscut, – în al doilea secol – sub numele de ebioniţi, pentru care obârşia davidică a lui Mesia era esenţială şi care credeau – potrivit unui creştin din secolul al II-lea, Justin Martirul, – că Iisus era „fiul lui Iosif şi al Mariei conform cursului normal al zămislirii umane[1]. Unele manuscrise vechi ale *Evangheliei după Matei* confereau o anumită credibilitate acestei credinţe. Căci, în timp ce textul disponibil atunci din *Matei* (1:16) – datând din cel de al II-lea secol – spune: „Iacov l-a născut pe Iosif, logodnicul Mariei, din care s-a născut Iisus", versiunea sinaitico-siriacă – de la începutul secolului al V-lea – menţionează: „Iacov l-a născut pe Iosif – Iosif, căruia i-a fost promisă în căsătorie fecioara Maria, l-a născut pe Iisus". Un alt manuscris vechi din biblioteca Vaticanului afirmă: „Iacov l-a născut pe Iosif, Iosif l-a născut pe Iisus"[2].

Ca şi Matei, Luca urmăreşte genealogia lui Iosif până la David şi dincolo de acesta. Dar în timp ce, în *Matei* (1:14-15), Iosif este fiul lui Iacov, fiul lui Matan, fiul lui Eleazar, în *Luca* (3:23-24) ni se spune că Iosif era „fiul lui Eli, fiul lui Matat, fiul lui Levi". Diferenţa este remarcabilă: cele două genealogii, de fapt, se abat după David – cca anul 1000 î.d.H. – şi nu se mai reîntâlnesc până la Iosif. Este evident că un alt grup creştin, separat de cel de la care şi-a procurat Matei lista, – dar care simţea, în egală măsură, nevoia unui Mesia descendent din David –, a alcătuit propria sa genealogie, la fel de imaginară. Ca şi genealogia lui Matei, ea urmăreşte obârşia davidică a omului care, insistă

Luca, nu este nicidecum tatăl lui Iisus, şi o face, astfel, lipsită de sens.

Mai mult, conform genealogiei din *Luca* (3:23-31) există patruzeci şi una de generaţii între David şi Iisus; în timp ce, conform celei din *Matei* există douăzeci şi şapte. Partea de diferenţă este atenuată prin grija remarcabilă cu care este tratată de către Matei lista de nume adoptată de el. Genealogia care îi parvine lui Matei este bazată, în parte, pe capitolele doi şi trei din *I Cronici*, care înşiră optsprezece generaţii de la David la Iehonia; Matei utilizează numai patrusprezece din nume, evitându-le pe cele ale lui Ahazia, Iosia, Amasia şi Ioiachim. El procedează astfel pentru că are în vedere nu ceea ce s-a întâmplat în realitate, ci ceea ce poate fi susţinut ca împlinire a unui model profetic; de fapt, precizarea: „Toate aceste lucruri s-au întâmplat ca să se împlinească ce vestise Domnul prin proorocul"... apare de patrusprezece ori în evanghelia sa. După consemnarea listei sale greşite de nume, Matei (1:17) declară:

> „Aşadar, peste tot, de la Avraam până la David sunt paisprezece neamuri; de la David până la strămutarea în Babilon sunt paisprezece neamuri şi de la strămutarea în Babilon până la Hristos sunt paisprezece neamuri".

El a socotit patrusprezece nume de la Avraam la David şi credea că a socotit patrusprezece de la Iehonia la Iisus, conchizând că această coincidenţă de număr trebuie să indice un model profetic. Dar, de fapt, el a găsit nu patrusprezece nume de la David la Iehonia, ci optsprezece; astfel că Matei recurge un expedient simplu, schimbându-l pe Ioram în tată a lui Ozia – deşi era, de fapt, străstrăbunicul acestuia – şi pe Iosia în tată a lui Iehonia, deşi era, de fapt, bunicul său. Dar, în primul rând, modelul era iluzoriu şi Matei ar fi putut elimina încurcătura, dacă ar fi socotit mai atent – când propunea acest model – numele

existente în al treilea grup, căci acesta nu conţinea patrusprezece, ci numai treisprezece nume.

Cifra de patrusprezece era un număr semnificativ pentru Matei, deoarece el gândea – aşa cum credea autorul cărţii lui *Daniel*, una din sursele sale favorite din Vechiul Testament – în termenii unei aritmetici divine. *Daniel* (9:24-27) a prezis că – de la sfârşitul exilului babilonean, până la venirea lui Mesia – va fi o perioadă de şaptezeci de săptămâni–ani. Cunoscând acest lucru, imaginaţia numerică a lui Matei a eşuat; nu numai că va fi un număr determinat de săptămâni-ani până la Hristos, dar va fi, de asemenea, un anumit număr de săptămâni-generaţii. Patrusprezece echivalează cu două „săptămâni" de generaţii. Trei perioade de două-săptămâni (14 + 14 + 14) echivalează cu şase „săptămâni" de generaţii pre-creştine pe linia regală a lui Israel; astfel, cu Iisus începe cea de a şaptea, săptămâna „sabat", a istoriei monarhiei ebraice, restaurată sub Hristos. Matei a inclus o genealogie nu pentru că era, realmente, interesat de obârşia lui Iisus – avea, probabil, intuiţia lipsei de sens a trasării genealogiei lui Iosif; naraţiunea proprie neagă că acesta este tatăl lui Iisus –, ci pentru că era preocupat de modelul „împlinirii" profetice, chiar dacă e nevoit să jongleze cu numerele pentru a realiza aceasta.

Ajungem astfel la o imagine neaşteptată a celor patru comunităţi creştine, distincte încă din primul secol. Două dintre ele, iudeo-creştine, erau decise să aibă un Mesia de obârşie davidică, şi au elaborat genealogii care să dovedească acest lucru, fără a le trece vreodată prin minte că Iisus ar putea fi gândit ca neavând un tată pământean. Celelalte două – deşi interesate de posibilitatea unei obârşii regale a lui Iisus – erau, în aparenţă, mulţumite să nu aibă de a face cu aceasta, decât cel mult într-un sens legal (tatăl legal, şi nu cel actual, era davidic). Mult mai important

pentru ele era clarificarea denumirii de „Fiu al lui Dumnezeu", această denumire implicând paternitatea divină actuală. Evangheliile lui Matei și Luca proveneau din aceste din urmă două comunități.

Iudeii, și iudeo-creștinii, nu recalculau niciodată miturile paternității divine ale regilor; miturile lor erau „adopționiste". Conform celui de al doilea *Psalm*, „hotărârea Domnului", adresată fiecărui nou rege al lui Iuda, era: „Tu ești Fiul Meu... astăzi Te-am născut". Iudeii citeau întotdeauna acest text într-un sens clar: în ziua numirii, fiecare rege evreu devenea un „fiu" al lui Iehova. Această credință ne duce înapoi, cel puțin până în timpul lui Solomon, când Iehova se spune că ar fi zis: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu" (II *Regi* 7:14). Fără îndoială, nu paternitatea divină actuală constituia aici problema; era vorba, mai degrabă, despre vâlva stârnită în jurul cazului tatălui său David cu Batșeba, mama lui Solomon (II *Regi,* 11). Dar creștinii din primul secol, proveniți din rândul celorlalte neamuri – care intrau în noua religie direct din păgânism și erau deja contaminați de mituri cu zeități imorale –, aveau o înțelegere foarte diferită asupra a ceea ce însemna paternitatea divină. Plutarh vorbește pentru întreaga lume antică păgână, când scrie: „Faptul relației dintre un zeu-bărbat cu o femeie muritoare este recunoscut de către toți"[3], deși el admite că astfel de relații puteau fi spirituale și nu trupești. O atare mitologie ajunge în creștinism o dată cu păgânii convertiți și, pe la mijlocul primului veac, paternitatea lui Iosif asupra lui Iisus a fost înlocuită mai ales în lumea creștină provenită dintre celelalte neamuri, cu cea a lui Dumnezeu.

Fără îndoială, noul mit nu a fost acceptat peste tot. Creștinii iudei, mai ales, îl considerau ca o intruziune păgână în religia lor. În „Dialogul cu evreul Trifon", Justin Martirul conchide că unii dintre coreligionarii săi resping

paternitatea divină și nașterea din fecioară a lui Iisus, deoarece ele se aseamănă prea mult cu miturile păgâne. Justin menționează mitul Danae-i, fecundată de către Zeus: „Este adevărat că unii dintre noi îl recunosc a fi Hristos, dar, în același timp, îl declară că a fost un om din oameni. Totuși, nu pot fi de acord cu ei, și nu voi fi, chiar dacă majoritatea (creștinilor) persistă în această opinie". Credința lui Justin în nașterea din fecioară este bazată, spune el, pe „prezicerile făcute de către profeții binecuvântați"[4]. Evident, concepția lui Justin a învins printre creștini – un alt fel de a spune că creștinii iudei au încetat, practic, de a mai exista imediat după primul secol. Prima mărturie existentă în literatura creștină asupra credinței lui Justin – în prezicerea profetică referitoare la nașterea din fecioară –, o găsim în *Evanghelia după Matei* (elaborată între anii 80-100) și este bazată pe o interpretare tipică, din primul secol, a Vechiului Testament, mai ales, a textului din *Isaia* (7:14), din Septuagintă, versiune utilizată de cei mai mulți scriitori ai Noului Testament. Matei scrie că Iosif, observând că, după logodna lor, Maria a rămas însărcinată, „a voit s-o lase în ascuns" (*Matei*, 1:19), neștiind, probabil, că acest fapt nu era cu putință după legea iudaică (procesul trebuia să fie legal și public).

> Și cugetând el acestea, iată îngerul Domnului i s-a arătat în vis, grăind: „Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Se va naște Fiu și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcate".
> Acestea toate s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice: „Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu". (*Matei* 1:20-23)

Septuaginta, din care citează Matei, folosește în *Isaia* (7:14) termenul de *parthenos* (virgină, fizic), pentru cel ebraic, *almah* (femeie tânără), cât și timpul viitor, „va

naşte", deşi ebraica nu are timpul viitor, ca atare; traducerile engleze moderne sunt, probabil, mult mai precise în lectura textului, aşa cum procedează *New English Bible*: „O femeie tânără poartă un copil". Abia dacă l-am putea învinui pe autorul *Evangheliei după Matei* că a fost neatent cu traducerea sa, deşi iudeii îi ridiculizau adesea pe primii creştini pentru dependenţa lor, sau mai degrabă pentru inacurateţea frecventă a textului Septuagintei, şi nu a celui ebraic; putem, totuşi, să-i reproşăm faptul că a citit textul din *Isaia* 7:14 aproape fără nici o referire la contextul său, o metodă de interpretare, fără îndoială, greşit utilizată de mulţi, atât în trecut cât şi astăzi. Orice lectură atentă a capitolului VII din *Isaia* relevă preocuparea acestuia faţă de criza siriano-israelită din anul 734 î.d.H. – istorie ce apare în IV *Regi* (16:1-20) – când Iudeea, ţara lui Isaia, a fost invadată de regele Pecah al lui Israel şi de către Raţon, împăratul Siriei. Isaia s-a apropiat de Ahaz, regele Iudeii, pentru a-l asigura că invazia nu va avea loc, şi prezice:

> O femeie tânără poartă un copil, va naşte un fiu, şi-i va pune numele Emanuel. El va mânca smântână şi miere, până va şti să lepede răul şi să aleagă binele. Dar înainte ca să ştie copilul să lepede răul şi să aleagă binele, pământul de care îţi este teamă, din pricina celor doi regi, va fi pustiit. (*Isaia* 7:;14-16 *NEB*).

În mod evident, Isaia se referă nu la împrejurările zămislirii copilului, ci la statutul său de mai târziu, când va ajunge la vârsta opţiunilor morale. Înainte ca timpurile să se împlinească, spune Isaia, ţara va fi pustiită; în realitate, aceasta însemna alţi treisprezece ani înainte ca Israelul să fie cucerit de Asiria (721 î.d.H.); Isaia avea, doar aproximativ, dreptate.

Este însă limpede că, deşi a fost tradus şi înţeles greşit, pasajul din *Isaia* reprezintă pentru Matei justificarea biblică a naşterii din fecioară; dar nu constituia sursa credinţei (într-adevăr, Luca prezintă naşterea din fecioară fără

referire la *Isaia*). Doctrina se originează în credinţa păgână larg răspândită despre fecundarea divină a fecioarelor, pentru a naşte eroi mitici şi persoane faimoase din lumea antică, precum Platon, Alexandru, Perseu, Asclepios şi dioscurii. Istoria lui Diogene Laertius – referitoare la biografia lui Platon, invocarea paternităţii lui Apollon asupra filosofului şi relatarea despre visul oferit de zeu soţului femeii –, poate constitui, de fapt, o sursă pentru istorisirea similară a lui Matei.

> Ariston (tatăl prezumtiv a lui Platon)... a avut o vedenie în care i-a apărut Apollon, şi, în consecinţă, şi-a păstrat femeia curată în relaţiile sale de căsătorie, până ce ea l-a adus pe lume pe Platon.[5]

Matei scrie că Iosif a fost informat în mod similar în visul său, „şi fără să fi cunoscut-o pe ea Iosif, Maria a născut pe Fiul său... Iisus" (*Matei* 1:25).

Luca ne oferă un mit diferit despre zămislirea lui Iisus, în care Buna Vestire că Mesia va fi zămislit de Dumnezeu, şi nu de către Iosif, este prezentată, mai degrabă, Mariei decât logodnicului ei. Dar relatarea lui Luca conţine o ciudată anomalie:

> Iar în a şasea lună a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu, într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret, către o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David; iar numele fecioarei era Maria. Şi intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, ceea ce eşti plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată eşti tu între femei. Iar ea, văzându-l, s-a tulburat de cuvântul lui şi cugeta în sine: Ce fel de închinăciune poate să fie aceasta? Şi îngerul i-a zis: Nu te teme, Maria, căci ai aflat har la Dumnezeu. Şi iată vei lua în pântece şi vei naşte fiu şi vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare şi Fiul Celui Preaînalt se va chema şi Domnul Dumnezeu îi va da tronul lui David, părintele Său. Şi va împărăţi peste casa lui Iacov în veci şi împărăţia Lui nu va avea sfârşit. Şi a zis Maria către înger: Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat? (*Luca* 1:26-34).

Întrebarea Mariei este foarte încurcată: de ce ar trebui o

femeie, pe cale de a se mărita, să se mire la ideea că va naşte în curând? „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat?", nu constituia o parte a legendei Bunei Vestiri preluată de către Luca; ea a fost adăugată – pentru a sublinia zămislirea divină –, fie de către Luca, sau ulterior de către o altă persoană, căci povestirea moştenită de Luca susţine, în mod clar, că Iosif era tatăl lui Iisus. Notaţi sublinierea atentă că Maria era „logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David", ca un preludiu la declaraţia îngerului că Iisus va deţine „tronul lui David, părintele său". În acelaşi capitol din *Luca* aflăm că Maria – ca şi ruda sa Elisabeta – se trăgea, mai degrabă, dintr-o familie de leviţi, decât din una davidică; deci, obârşia regală *trebuia* să-i revină lui Iosif. Şi sublinierea clară a filiaţiei lui Iosif cu familia lui David, din primul capitol, este raportată direct la genealogia davidică a lui Iosif din capitolul 3. David este strămoşul lui Iisus, pentru că este strămoşul lui Iosif. Povestirea moştenită de Luca nu poate însemna altceva. Stânjenit de această relatare clar negatoare a naşterii din fecioară, Luca, sau un alt creştin de mai târziu, a inserat întrebarea ciudată a Mariei, dar interpolarea stângace denaturează obârşia regală a lui Iisus.

La timpul cuvenit, Iisus s-a născut şi a crescut în Nazaret, din ţinutul Galileii, fiind de o naţionalitate diferită de cea a locuitorilor iudei ai Ierusalimului şi a vecinilor săi apropiaţi din Betleem. După moartea lui Iisus, urmaşii săi – interesaţi să afle dovada mesianităţii sale în Vechiul Testament – au elaborat o reinterpretare creştină a textului din *Miheia* (5:1), referitoare la importanţa localităţii Betleem, ca loc de naştere a lui David şi a dinastiei sale:

> „Şi tu, Betleeme Efrata, mic eşti între miile lui Iuda, din tine va ieşi stăpânitor peste Israel, iar obârşia lui este dintru început, din zilele veşniciei."

Adică, cel ce va restaura dinastia, va avea aceleaşi

rădăcini, va fi de aceiaşi obârşie ca şi David din Betleem. S-ar părea că, profeţind pe vremea exilului babilonean, Miheia sau un interpolator din secolul al şaselea î.d.H. – ale cărui cuvinte au fost incluse în cartea profetului din secolul al optulea î.d.H. –, spera în restaurarea monarhiei iudaice distrusă în 586 î.d.H. Numai creştinii citeau, în mod tradiţional, acest pasaj din *Miheia*, mai degrabă ca o prezicere asupra viitorului loc de naştere a lui Iisus, decât ca o descriere a originilor dinastiei davidice; mi se pare greu de imaginat o mare mulţime de iudei credincioşi căutând entuziasmaţi satul Betleem, ca loc de naştere a lui Mesia, amintindu-ne de repudierea lui Iisus de către iudei în *Ioan* (7:27): „Dar pe Acesta îl ştim de unde este. Însă Hristosul când va veni, nimeni nu ştie de unde este". Din moment ce unii creştini, din primul secol, *citeau Miheia* (5:1) ca pe o prezicere a locului de naştere a lui Iisus, este necesar să explicăm de ce a crescut mai degrabă în Nazaret, în altă ţară, decât în Betleem. În cele din urmă, două povestiri, diferite şi reciproc exclusiviste, explică acest lucru: una apare în *Matei*, cealaltă în *Luca*. Matei spune că Maria şi Iosif – când s-a născut Iisus – locuiau în Betleem şi au stat aici aproape doi ani, apoi au fugit în Egipt; ei s-au întors în Palestina numai după moartea lui Irod. Căci teama de fiul lui Irod i-a făcut să nu se mai reaşeze în Betleem, ci, mai degrabă, să se îndrepte spre altă ţară, Galileea, găsindu-şi un nou cămin în Nazaret. Pe de altă parte, Luca scrie că Maria, şi aparent şi Iosif, au trăit în Nazaret, călătorind la Betleem tocmai înaintea naşterii lui Iisus, ca să se înregistreze cu prilejul unui recensământ. Ei au părăsit Betleemul patruzeci de zile mai târziu ca să meargă la templul din Ierusalim, pentru ritualul obişnuit în cazul oricărui întâi născut de parte bărbătească, întorcându-se apoi în Nazaret, oraşul lor natal.

Examinarea celor două relatări ireconciliabile ne va

oferi o imagine mai exactă referitoare la povestirile create de Luca şi Matei şi la sursele lor creştine.

În cea mai mare parte, pentru *Evanghelia după Matei* sursa majoră de informaţie despre Iisus este *Evanghelia după Marcu* (cincizeci şi cinci de versete din *Marcu* apar şi la *Matei*, fie cuvânt cu cuvânt, fie cu unele schimbări deliberate). Dar Marcu nu spune nimic despre naşterea lui Iisus. Când una din sursele sale favorite îl induce în eroare, Matei se îndreaptă, în mod inventiv, spre alte surse; de data aceasta, spre Vechiul Testament, citit într-o interpretare particulară, tendenţioasă, şi spre tradiţia orală despre Iisus, combinându-le pe ambele într-o manieră neliniştitor de evidentă. Trebuie să ne amintim faptul că, pentru generaţia de creştini care a elaborat evangheliile noastre, Biblia reprezenta doar ceea ce azi creştinii denumesc Vechiul Testament, şi, într-o versiune particulară a acestuia, Septuaginta greacă. Dar, înainte de a elabora *Noul* Testament, creştinii au creat o carte, în întregime nouă; *Vechiul* Testament, transformând Septuaginta – printr-o interpretare remarcabil de îndrăzneaţă şi de creatoare – într-o carte despre Iisus. Semnificaţiile susţinute de generaţii de iudei, conţinutul său istoric şi, mai ales, cel poetic, au încetat să mai existe; Vechiul Testament a devenit nu o carte despre trecut, ci despre propriul lor viitor.

Fără îndoială, şi alte grupuri – ca cel al sectei de la Qumran citeau, de asemenea, Biblia ca oracol, dar creştinii specializaţi în această tehnică au descoperit în ea oracole despre Iisus din Nazaret. Dacă un pasaj din Septuaginta putea fi citit ca o prezicere a unui eveniment din viaţa lui Iisus, atunci acel eveniment *trebuia* să se fi întâmplat. Astfel, dacă *Miheia* era interpretat ca indicând faptul că Mesia urma, cu necesitate, să se nască în Betleem, atunci Iisus *trebuia* să se fi născut acolo; nu interesa care a fost, în realitate, oraşul său natal. Dar, aşa cum se întâmplă,

istorisirea naşterii în Betleem – dependentă de interpretarea creştină a lui *Miheia*, de legenda magilor şi a stelei, de tradiţiile orale eleniste şi ebraice – şochează împreună în mod impresionant. Povestea magilor „astrologi" spune că „steaua pe care o văzuseră în Răsărit mergea înaintea lor, până ce a venit şi a stat deasupra, unde era Pruncul" (*Matei* 2:9). Dar Matei trebuia s-o lege de legenda separată a naşterii în Betleem; de aceea magii trebuiau să meargă la Ierusalim întrebând: „Unde este regele iudeilor, cel ce s-a născut? Căci am văzut la Răsărit steaua Lui şi am venit să ne închinăm Lui. Şi auzind, regele Irod s-a tulburat" (*Matei* 2:2, 3), pentru că, fără îndoială, se considera *pe sine* împărat al iudeilor. Ca răspuns la întrebarea magilor, Matei, citând din Miheia 5:1, spune că „toţi arhiereii şi cărturarii poporului" i-au zis lui Irod că Hristos avea să se nască" în Betleemul Iudeii". Iar steaua i-a condus pe magi direct la locul unde se afla Iisus. Ei nu aveau, de fapt, *nevoie* să meargă la Ierusalim şi să întrebe pe cineva; însă Matei trebuia să relateze cele două povestiri separate ale sale.

Dacă naşterea în Betleem este cerută de *Miheia* (5:1), atunci de ce au fost necesare steaua şi magii, uciderea pruncilor şi fuga în Egipt? Aici ne confruntăm cu un amestec bogat de legende, atât ebraice, cât şi greco-romane. Legenda stelei călăuzitoare apare, probabil, într-o comunitate creştină influenţată de cartea apocrifă – din cel de al doilea secol î.d.H., – *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, care conţine un presupus oracol al lui Levi, referitor, în intenţia autorului, la Ioan Hyrcanus, un preot macabeu din cel de al doilea secol î.d.H.:

> Atunci Domnul va ridica un nou preot
> Şi acestuia îi vor fi revelate toate cuvintele Domnului;
> Şi va face o judecată dreaptă pe pământ multă vreme. Şi
> steaua lui se va înălţa pe cer ca a unui împărat[6].

De aici, întrebarea: „Unde este regele iudeilor, Cel ce s-a născut? Căci am văzut la Răsărit steaua Lui" (*Matei* 2:2). Dar *Testamentul* lui Levi nu-i menționează pe magi; ei constituiau elementul cel mai frecvent – și aproape cel mai universal – legat de nașteri și de omagiul adus împăraților și eroilor. Așa cum spune Cicero, în *De Divinatione*, despre nașterea lui Alexandru cel Mare:

> „Fiecare știe că, în aceiași noapte în care Olympia l-a născut pe Alexandru, templul Dianei din Efes a ars, iar magii, când s-a luminat de ziuă, au început să strige: „Blestemul de moarte al Asiei s-a născut în această noapte"[7].

Când Tiradates, un conducător din Răsărit – pe care Pliniu îl numește „mag" – a venit să-i prezinte omagii lui Nero – „a adus cu el magi"[8]. Apropiindu-se de Împărat, „a îngenunchiat până la pământ și cu brațele încrucișate l-a numit stăpânul său și i s-a închinat", scrie Dio Cassius[9]. În *Matei*, când au sosit magii, aceștia „căzând la pământ, s-au închinat Lui" (*Matei* 2:11). Dar nu numai Nero și Iisus au primit astfel de onoruri: Suetonius scrie – în cartea sa despre viața lui Augustus – că atunci când s-a născut tânărul împărat Octavius, „astrologul Publius Nigidius Figulus, auzind la ce oră s-a născut copilul, a strigat «Acum s-a născut conducătorul lumii». Toată lumea crede această povestire." În aceiași secțiune a lucrării sale, Suetonius adaugă că, atunci când Augustus a intrat în casa astrologului Theogenes, „omul s-a ridicat și s-a aruncat la picioarele lui"[10]

La fel, povestirea despre uciderea pruncilor are o origine complexă. Din nou, Suetonius scrie:

> Conform celor spuse de Julius Marathus, o prevestire publică a avertizat poporul roman, cu câteva luni înainte de nașterea lui Augustus, că natura era gata să le asigure un împărat; și acest fapt a produs o asemenea consternare în Senat încât acesta a emis un decret prin care se interzicea creșterea oricărui copil de parte bărbătească timp de un an.[11]

La fel, în *Matei* 2:16-18 se spune că Irod „trimițând a ucis pe toți pruncii care erau în Betleem și în toate hotarele lui, de doi ani și mai în jos", citând un pasaj ciudat de neconvingător din *Ieremia*, ca fiind un oracol despre acest eveniment:

> Atunci s-a împlinit cuvântul spus de Ieremia proorocul: „Glas în Rama s-a auzit, plângere și tânguire multă; Rahela plângea pe fiii săi și nu voia să se mângâie, pentru că nu mai sunt".

Matei cunoștea legenda și a găsit prorocirea. Dar rețineți următoarea Midrash iudaică despre istoria nașterii lui Avraam:

> În noaptea când s-a născut (Avraam), prietenii lui Terah, printre care se aflau sfetnici și prezicători ai lui Nimrod, sărbătoareau în casa lui, iar la plecare, noaptea târziu, au văzut o stea care a înghițit alte patru stele... De îndată, ei s-au grăbit la Nimrod și i-au spus: Fără îndoială, s-a născut un prunc care este destinat să cucerească lumea aceasta și pe cea următoare.

Sesizând faptul că Nimrod dorea să-l ucidă pe Avraam, tatăl său „Terah, a venit atunci acasă și și-a ascuns copilul într-o peșteră timp de trei ani"[12]. Această legendă iudaică, – fără îndoială, uimitor de asemănătoare cu relatarea lui Matei – este un ornament fictiv, ca și povestirea lui Matei, sau ca legendele din *Cartea Facerii* și din *Ieșirea* referitoare la nașterea lui Avraam și Moise, dezvoltate printr-o combinare cu povestea lui Balaam din cartea *Numerii*. Desigur, în *Evanghelia după Matei*, există ecouri orale directe ale ultimelor două.

Balaam, ca și cititorii în stele din legendele nașterilor iudaice și creștine, este din Mesopotamia, „din Răsărit" (termenii din *Numerii* 23:7 și din *Matei* 2:1 sunt identici: *ap anatalon*). Un bine cunoscut astrolog și preziscător de semne, Valaam, a fost chemat de către Balac, regele Moabului, care se temea de israeliții veniți din Egipt pe teritoriul său, pentru a-i blestema pe aceștia. În această po-

vestire – ca şi în toate celelalte care derivă din ea – regele şi astrologii se consultă împreună în legătură cu noii veniţi în ţinutul în care stăpânea conducătorul respectiv (Balac, Nimrod, Irod). În toate aceste povestiri, astrologii indicau o stea anume, un simbol al sosirii unei noi forţe (Israel, Avraam, Iisus). Spune Valaam: „O stea răsare (*anatalei astron*) din Iacov, un toiag se ridică din Israel şi va lovi pe căpeteniile Moabului" (*Numerii* 24:17). În *Evanghelia după Matei* (2:2) astrologii indică, de asemenea, o stea: „Căci am văzut la Răsărit steaua Lui" (*ton astera en te anotole*). În continuare, sursa povestirii referitoare la împărat (Nimrod, Irod) – care vrea să ucidă pruncul conducător al Israelului (Avraam, Iisus) –, se leagă de povestea lui Moise din *Ieşirea*, legenda biblică clasică a regelui hain (Faraon), care doreşte să-l nimicească pe noul conducător al Israelului (Moise). Într-adevăr, povestirea despre Moise din Septuaginta îi furnizează lui Matei o sursă orală directă pentru istorisirea fugii în Egipt. Aşa cum Faraon doreşte să-l ucidă pe Moise, care fuge atunci din ţară, tot aşa şi Irod doreşte să-l omoare pe Iisus, care este dus atunci departe de către părinţii săi. După o perioadă în care eroul din ambele povestiri era ascuns, regele hain moare:

> Domnul a grăit aceasta lui Moise în pământul Madian: „Scoală şi întoarce-te în Egipt, *căci au murit toţi cei ce căutau sufletul tău*" (*tethnekasi gar pantes hoi zetountes sou ten psychen*); *Ieşirea* 4:19 (subl. autorului)

> După moartea lui Irod, iată că îngerul Domnului s-a arătat în vis lui Iosif în Egipt şi i-a zis: „Scoală-te, ia Pruncul şi pe mama Lui, şi mergi în pământul lui Israel *căci au murit cei ce căutau să ia sufletul Pruncului*" (*tethnekasin gar hoi zetountes ten psychen tou paidiou*) *Matei* 2:19-20.

Fără îndoială, Moise fuge *din* Egipt în Madian, în timp ce Familia Sfântă fuge *în* Egipt prin Madian. De ce nu a

realizat Matei o paralelă exactă, în aşa fel ca aceste personaje să se salveze toate în Madian, în peninsula Sinai? Răspunsul îl găsim într-un alt pasaj din Vechiul Testament care l-a atras pe Matei: „Ca să se împlinească cuvântul spus de Domnul prin proorocul: Din Egipt am chemat pe Fiul Meu" (*Matei* 2:15). Dacă Dumnezeu a spus că l-a chemat pe Fiul său din Egipt, atunci Iisus trebuia să meargă mai întâi în *Egipt*. Dacă istorisirile lui Avraam şi Valaam au introdus steaua, pentru a alimenta furia lui Irod şi episodul Sfintei Familii, textul care avea să „prezică locul de fugă – pentru a avea de unde să se întoarcă – a fost găsit în *Osea* 11:1-2:

> Când Israel era tânăr, eu îl iubeam, şi din Egipt am chemat pe fiul meu. Cu cât eu îi chemam, cu atât fugeau de dinaintea mea şi jertfeau baalilor şi aduceau tămâieri chipurilor cioplite de idoli.

Dojana lui Osea împotriva idolatriei încăpăţânate a lui Israel – în ciuda grijii iubitoare a lui Iehova şi a actului său salvator din *Ieşirea* – a fost scoasă din contextul ei de către primii creştini, pentru a-şi exprima nemulţumirea faţă de trecut şi prezent, prin prezicerea unui viitor îndepărtat.

Astfel, sculându-se, Iosif „a luat Pruncul şi pe mama lui, şi a venit în pământul lui Israel" (*Matei* 2:21), ca şi Moise, care, „luând atunci femeia şi copiii, i-a pus pe asini şi s-a întors în Egipt" (*Ieşirea* 4:20). Dar Matei este confruntat acum cu o altă problemă, ridicată de soluţia sa anterioară în legătură cu dificultatea creşterii lui Iisus în Nazaret, în ciuda naşterii sale în Betleem. Deşi Matei i-a pus pe Maria şi pe Iosif să stea în Betleem cam doi ani după naşterea lui Iisus, el nu putea să-i lase, în mod evident, să locuiască mai departe acolo. Dar cum să-i aducă în Nazaret? Matei introduce un înger distrat, care e nevoit să i se arate lui Iosif de două ori, în vis. Prima dată, acest „înger al Domnului" îi spune lui Iosif că – din moment ce „au murit cei ce căutau

să ia viaţa Pruncului" – poate reveni cu Sfânta Familie, „în pământul lui Israel". Dar îngerul a uitat să-l avertizeze că Iudeea era, încă, nesigură pentru ei:

> Şi auzind că domneşte Arhelau în Iudeea, în locul lui Irod, tatăl său, s-a temut să meargă acolo şi, luând poruncă, în vis, s-a dus în părţile Galileii. Şi a venit şi a locuit în oraşul numit Nazaret, ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean se va chema. (*Matei* 2:22-23).

Dar nu numai îngerul era în dilemă; Matei însuşi pare a fi – dacă a ştiut vreodată – că un *alt* fiu al lui Irod, pe nume Antipas, stăpânea provincia Galileii; după criteriul lui Matei, acea provincie trebuia să fie tot atât de periculoasă ca şi Iudeea. Cu toate acestea, în Nazaret trebuia să meargă „ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean se va chema" (*Matei* 2:23). Totuşi, un asemenea pasaj nu există în tot Vechiul Testament; Matei a auzit, în mod vag, că un atare verset ar exista în „proroci" şi, din moment ce avea nevoie să transmute Sfânta Familie din presupusul loc de naştere, în Nazaret, a relatat împlinirea profeţiei, dar a lăsat nespecificată referinţa biblică.

Luca, la rândul său, s-a confruntat cu aceiaşi problemă a reconcilierii informaţiei că Iisus a crescut ca nazarinean, cu presupusa sa naştere în Betleem. Totuşi, soluţia sa este complet diferită şi chiar mai puţin convingătoare. În timp ce Matei a lăsat Familia Sfântă să locuiască, în timpul naşterii la Betleem, pentru a călători mai târziu în Nazaret, Luca a pus-o să locuiască în Nazaret, pentru ca ulterior să călătorească spre Betleem, chiar în ultimele zile ale sarcinii Mariei:

> În zilele acelea a ieşit poruncă de la Cezarul August să se înscrie toată lumea. Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria. Şi se duceau toţi să se înscrie, fiecare în cetatea sa. Şi s-a suit şi Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David, care se numeşte Betleem, pentru că el era din casa şi din neamul lui David, ca să se înscrie împreună cu Maria, cea logodită cu el, care era însărcinată. Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască. (*Luca* 2:1-6).

Deşi *Luca* 1:5 datează naşterea lui Iisus în „zilele lui Irod, împăratul Iudeii" – care a murit în anul 4 î.d.H. –, el vrea ca această călătorie din Galileea la Betleem să aibă loc ca răspuns la un recensământ, când „Quirinius ocârmuia Siria". Aşa cum ştiu istoricii „unicul şi singurul recensământ realizat când era Quirinius guvernator în Siria, viza numai Iudeea, nu şi Galileea, şi a avut loc în anul 6-7, la zece ani buni după moartea lui Irod cel Mare"[13]. În preocuparea de a povesti şi episodul din Galileea şi cele întâmplate la Betleem – presupusul loc de naştere a lui Iisus – Luca a confundat datele. Fără îndoială, aceasta l-a dus la unele absurdităţi, ca aceea a unei călătorii, de nouăzeci de mile a unei femei, în ultimele ei zile de sarcină – căci se presupune că Iosif, cel din seminţia lui David, trebuia să se înregistreze în satul său de baştină, şi nu levitica Maria. Mai mult: Luca a fost forţat să inventeze o dislocare generală a populaţiei pentru o simplă taxă de recensământ; cine şi-ar putea imagina eficienţa romanilor cerând milioanelor de locuitori din imperiu să călătorească zeci sau sute de mile spre sătulete milenare ale strămoşilor, doar pentru a semna un formular de recensământ! Trebuie să precizăm că un asemenea eveniment nu s-a întâmplat niciodată în istoria imperiului roman, dar prorocirea lui Miheia trebuia să se împlinească! Un asemenea mod de a gândi şi-a pus pecetea pe naraţiunea lui Luca, şi pe cea a lui Matei:

> Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască. Şi a născut pe Fiul său, Cel Unul-Născut şi L-a înfăşat şi L-a culcat în iesle (*phatnen*), căci nu mai era loc pentru ei în casa de oaspeţi. (*Luca* 2:6-7).

Comunitatea lui Luca, precum şi cea a lui Matei au răs-

foit Vechiul Testament ca să afle referiri ce puteau fi interpretate ca preziceri despre Iisus. Ieslea a fost găsită în *Isaia* 1:3 din Septuagintă: „Boul își cunoaște stăpânul și asinul ieslea domnului său, dar Israel nu mă cunoaște; poporul meu nu mă pricepe".

Betleemul nu avea „sălaș" pentru Mântuitorul său, și Israel nu l-a cunoscut; doar umilul bou și măgarul au văzut primii gloria sa. Dar acesta era, de la început, rolul regesc destinat lui, căci deși Luca nu vorbește nici despre magi, nici despre daruri – așa cum face Matei în povestirea lui – el îl înfățișează pe Iisus în scutece, precum Solomon însuși, care scria în cartea *Înțelepciunii lui Solomon* (7:3-5): „Și după ce m-am născut... Am fost înfășat în scutece și am dat părinților grijă și bătaie de cap. Și nici un rege n-a început altfel, când s-a născut". Învelit în scutece și așezat într-o iesle, Iisus împlinește acum aceste profeții. Faptul că o iesle sau un staul de oi a fost locul adecvat pentru noul prinț al lui Israel, îl face pe Luca să fie sigur că Domnul i-ar fi zis lui David: „Te-am luat de la stână, de la oi, ca să fii povățuitorul poporului Meu Israel" (II *Regi* 7:8).

Astfel, pentru Luca, împrejurările și locul nașterii lui Iisus nu constituiau doar accidente istorice; ele erau parte a „semnelor" profetice ale regalității sale. Așa cum îngerul spunea păstorilor: „Că vi s-a născut azi Mântuitor (*soter*), care este Hristos Domnul, în cetatea lui David. Și acesta vă va fi semnul: Veți găsi un prunc înfășat, culcat în iesle" (*Luca* 2:11-12 *NEB*).

IV

MINUNILE (1)

NARAȚIUNILE SINOPTICE

În evanghelii persistă două atitudini contradictorii față de minuni: 1) credința face posibile minunile; 2) minunile generează credința. Prima este concepția sinoptică, a doua cea ioanică.

Una din tendințele principale ale relatării minunilor în evangheliile sinoptice este aceea de a-l înfățișa pe Iisus ca pe un milostiv făcător de minuni.

> „Și ieșind din corabie, Iisus a văzut mulțime mare; și i s-a făcut milă de ei, căci erau ca niște oi fără păstor, și a început să-i învețe multe" (*Marcu* 6:34).
> „Și văzând-o Domnul (pe văduva din Nain) I s-a făcut milă de ea și i-a zis: Nu plânge" (*Luca* 7:13).

Primul dintre aceste texte este o parte a introducerii la prima relatare de către Marcu a minunii înmulțirii pâinilor și peștilor; cel de al doilea, introducerea la istorisirea de către Luca a învierii fiului văduvei din Nain. Rolul lor este evident; natura lor literară nu mai necesită o discuție; ele sunt ficțiuni.

Cele mai multe povestiri de acest gen din evanghelie sunt rodul ficțiunii. Această chestiune nu mai constituie de mult o problemă. Așa cum scrie reputatul teolog Ernst Käsemann:

> Puține subiecte au prilejuit, în ultimele secole, o luptă atât de dură între erudiții Noului Testament ca minunile din evanghelii... Putem spune azi că lupta s-a încheiat, nu atât în arena vieții bisericești, cât, cu certitudine, în domeniul științei teologice. Ea s-a încheiat prin susținerea conceptului de minune existent în mod tradițional în biserică.

Aprecierea lui Käsemann este că „marea majoritate a povestirilor despre minunile din evanghelii trebuie privită ca legende". Genul de întâmplări care, de fapt, se recomandă ca fiind credibile din punct de vedere istoric sunt „episoade inofensive, cum ar fi vindecarea soacrei lui Petru de friguri... (și) vindecarea așa-numitelor persoane posedate".

Următoarele două capitole vor examina, la întâmplare, treizeci de narațiuni din evanghelii, care – în ciuda atitudinii sinoptice sau ioanice față de minuni – demonstrează filiația lor literară; vom discuta modul în care au ajuns ele să fie alcătuite.

Povestirile despre minunile înfăptuite de Iisus constituiau cerințe virtuale pentru înțelegerea Vechiului Testament de către creștinii din primul secol. Textul din *Matei* 11:2-5 confirmă, în mod clar, acest lucru:

> Și auzind Ioan, în închisoare, despre faptele lui Hristos, și trimițând pe doi dintre ucenicii săi, a zis Lui: Tu ești Cel ce vine, sau să așteptăm pe altul? Și Iisus, răspunzând, le-a zis: Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește. (*Matei* 11:2-5)

Matei l-a pus pe Iisus să înșire aici, de fapt, semnele sosirii vremurilor noi, așa cum au fost prorocite de Isaia: „Atunci se vor deschide ochii celor orbiți și urechile celor surzi vor auzi. Atunci va sări șchiopul ca cerbul" (*Isaia* 35:5). Anterior, Isaia mai declarase: „Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia" (*Isaia* 26:19). Matei a adăugat – la cea de a doua declarație a lui Isaia – că acesta a fost însărcinat să „binevestească săracilor" (*euanggelisasthai ptochois – Isaia* 61:1), utilizând chiar propriile cuvinte ale proorocului din Septuaginta (*ptochoi euanggelizontai – Matei* 11:5). Luate ca profeții referitoare la timpul lui Iisus, aceste spuse cereau povestiri în care ele să se împlinească.

Dar Scriptura conținea nu numai profeții, ci și numeroase povestiri ca atare; acestea – de exemplu, cele legate de Ilie sau Elisei din III și IV *Regi* – au asigurat baza pentru un mare număr de minuni atribuite lui Iisus. Amintind principiul că *primii creștini au transformat Vechiul Testament într-o carte despre Iisus,* putem să schițăm filiația literară și să surprindem structura literară a acestor istorisiri. Atât Ilie cât și Elisei, de pildă, au mediat două minuni impresionante: crearea abundenței din puțin și învierea unui fiu mort. Nu trebuie să ne mire faptul că acestea vor suna foarte familiare pentru cititorul evangheliilor.

Învierea unui copil mort, sau a unei persoane iubite, este, probabil, minunea cu cel mai mare răsunet a lui Iisus. Lazăr (în *Ioan*), fiica lui Iair (în sinoptice) și fiul văduvei din Nain (în *Luca*) toate sunt prezentate ca învieri din morți, cu scopul înfățișării temelor majore ale fiecăruia dintre evangheliști.

Din moment ce relatarea de către Luca a învierii fiului văduvei din Nain își dezvăluie clar originea literară în Septuaginta, voi începe cu aceasta:

> Și a fost *(kai egeneto)* că după aceea, S-a dus într-o cetate numită Nain și cu El împreună mergeau ucenicii Lui și multă mulțime. Iar când S-a apropiat de poarta cetății, iată scoteau un mort, singurul copil al mamei sale, și ea era văduvă, și mulțime mare din cetate era cu ea. Și, văzând-o Domnul, I s-a făcut milă de ea și i-a zis: Nu plânge! Și apropiindu-se, S-a atins de sicriu, iar cei ce-l duceau s-au oprit. Și a zis: Tinere, ție îți zic, scoală-te. Și s-a ridicat mortul și a început să vorbească, și l-a dat mamei lui. Și frică i-a cuprins pe toți și slăveau pe Dumnezeu, zicând: Prooroc mare s-a ridicat între noi, și Dumnezeu a cercetat pe poporul Său. (*Luca* 7:11-16)

Fie Luca, fie unii creştini vorbitori de limbă greacă, au compus această istorisire, pe baza relatării versiunii *Regilor* din Septuaginta, care relatează învierea din morţi a fiului văduvei din Sarepta:

> Atunci a fost (*kai egeneto*) cuvântul Domnului către Ilie, zicând: „Scoală şi du-te la Sarepta Sidonului şi şezi acolo, căci iată am poruncit unei femei văduve să te hrănească!". Şi s-a sculat şi s-a dus la Sarepta. Şi când a ajuns la porţile cetăţii... Şi după aceasta s-a îmbolnăvit copilul femeii, stăpâna casei, şi boala lui a fost atât de grea că n-a mai rămas suflare într-însul... Iar Ilie a zis: „Dă-mi pe fiul tău!" Şi l-a luat din braţele ei... Şi suflând de trei ori peste copil, a strigat către Domnul şi a zis: „Doamne Dumnezeul meu, să se întoarcă sufletul acestui copil în el!"... Şi s-a întors sufletul copilului acestuia în el şi a înviat. Şi a luat Ilie copilul şi s-a coborât cu el din foişor în casă şi l-a dat mamei sale. (III *Regi* 17:8-10, 17, 19-23)

Cele două povestiri încep cu formula favorită din Septuaginta: „Şi a fost". Ambele vorbesc despre moartea fiului unei văduve *(chera)*. În ambele profetul „s-a dus" *(eporeuthe)* în cetate unde a întâlnit femeia la porţile (poarta) cetăţii *(ton pylona tes poleos; te pyle tes poleos – Luca)*, chiar dacă cercetările arheologice au arătat că localitatea Nain din Galileea n-a avut niciodată un zid; poarta imaginară a localităţii Nain apare aici din raţiuni literare – transferarea porţii localităţii Sarepta. În ambele povestiri, profeţii vorbesc şi ating fiul mort, care apoi învie şi vorbeşte. În ambele se afirmă că minunea îl confirmă pe profet („Acum cunosc şi eu că tu eşti omul lui Dumnezeu" III *Regi* 17, 24 „Prooroc mare s-a ridicat între noi" – *Luca* 7, 16). De asemenea, ele se încheie cu aceleaşi cuvinte: „şi l-a dat mamei lui" *(kai edoken auton te metri autou)*.

Este clar că, fie Luca, fie sursa sa, a modelat, cu bună ştiinţă, întâmplarea care a avut loc în Nain după tiparul minunii din Sarepta; şi mai surprinzător este însă faptul că *toate* povestirile din evanghelii referitoare la învierea de către Iisus a unei persoane moarte sunt bazate pe învierile

din *Cartea Regilor*. Formula acestor povestiri este uşor de surprins. Primii creştini ştiau – pe baza textului din *Isaia* 26:19, că învierea din morţi trebuia să fie unul din semnele sosirii împărăţiei lui Dumnezeu, eveniment pe care-l vedeau întâmplându-se în persoana şi misiunea lui Iisus; ei ştiau, tot atât de bine, că evenimentele prezentate în Vechiul Testament nu erau, doar, descrieri ale trecutului, ci preziceri tipologice asupra viitorului, şi anume asupra lui Iisus. În Vechiul Testament, singurele naraţiuni despre învierea unor persoane sunt legate de faptele lui Ilie şi Elisei.

Deşi, dintre cei patru evanghelişti, numai Luca cunoştea povestirea despre văduva din Nain, înţelegerea creştină timpurie a Vechiului Testament cerea ca şi alte asemenea istorisiri să fie atribuite lui Iisus; astfel, *Evangheliile după Marcu şi Matei* şi, de asemenea, *după Ioan*, conţin naraţiuni despre Iisus înviind o persoană iubită, istorisiri raportate – ca şi aceea din *Luca* – la *Cartea Regilor*. Versiunea sinoptică este învierea fiicei lui Iair; cea ioanică, învierea lui Lazăr. În acest capitol o vom examina pe prima.

În IV *Regi*, din Septuagintă, femeia şunamiteancă avea un singur fiu care se îmbolnăveşte şi moare. În acel moment, s-a dus la profetul Elisei şi, căzându-i la picioare, s-a rugat fierbinte pentru fiul ei, dar Ghiezi – discipolul lui Elisei – căuta s-o îndepărteze. Elisei l-a dojenit pe Ghiezi, permiţând femeii să se lamenteze pentru pierderea vieţii fiului ei. Profetul şi-a trimis discipolul înainte, ca să pună toiagul său pe copil; apoi s-a sculat şi a mers cu mama înnebunită de durere. În timp ce erau pe drum, Ghiezi s-a întors să le spună că copilul este cu adevărat mort, că nu se „trezeşte", nu s-a „sculat" (*IV Regi* 4:31).

> Intrând Elisei în casă, a văzut copilul mort, întins în patul său. Şi după ce a intrat, a încuiat uşa după sine şi s-a rugat Domnului... După aceea s-a dus şi s-a întins iar peste copil. Şi

> a strănutat copilul de şapte ori şi şi-a deschis copilul ochii... Iar ea apropiindu-se, a căzut la picioarele lui şi s-a închinat până la pământ. Apoi şi-a luat copilul şi a ieşit. (IV *Regi* 4:32-37)

În *Marcu* 5, *Matei* 9 şi *Luca* 8 un anume Iair, fruntaşul unei sinagogi oarecare (al cărui nume: „Va fi trezit", trădează natura fictivă şi reprezentativă a relatării), vine la Iisus şi, ca şi văduva şunamiteancă la Elisei, „a căzut la picioarele lui şi L-a rugat mult", spunând – şi în *Luca* şi în *Marcu* – că singura sa fiică trăgea să moară. În *Matei*, pentru a se alinia şi mai mult la trama istorisirii din Vechiul Testament – gest tipic pentru grijuliul şi informatul evanghelist –, copilul este deja mort. În acest moment, toate cele trei evanghelii sinoptice intercalează istorisirea despre femeia cu scurgerea de sânge. După minunea vindecării ei,

> Încă vorbind El, au venit unii de la mai-marele sinagogii zicând: Fiica ta a murit. De ce mai superi pe Învăţătorul? Dar Iisus, auzind cuvântul ce s-a grăit, a zis mai marelui sinagogii: Nu te teme. Crede numai. (*Marcu* 5:35-36)

Istorisirea este strâns legată de originalul din Vechiul Testament; în ambele, profetul, în drum spre copil, primeşte mesajul că acesta este mort, dar continuă să meargă hotărât înainte. În cele două istorisiri, profeţii caută crearea unui mediu mai intim pentru realizarea minunii: „Iar El, scoţând pe toţi afară, a luat cu Sine pe tatăl copilei, pe mama ei, şi pe cei ce îi însoţeau şi a intrat unde zăcea copila" (*Marcu* 5:40), după cum, şi Elisei a încuiat uşa după el şi copil. În ambele istorisiri, profetul atinge copilul şi îi vorbeşte, iar copilul se trezeşte. În *Marcu*, părinţii „s-au mirat îndată cu uimire mare" (*exestesan... ekstasei megale* – *Marcu* 5:42); în *Regi*, mama copilului este „mirată cu toată uimirea" (*exestesas.. pasan ten ekstasin tauten*) – IV *Regi* 4:31. Povestirea despre fiul văduvei din Nain are acelaşi început cu cea despre fiul văduvei din Sarepta, iar

poveştea despre fiica lui Iair reia povestirea despre fiul mort al şunamitencei.

Matei îl pune pe Iisus să declare trimişilor lui Ioan Botezătorul nu numai semnele din *Isaia* (învierea morţilor, vindecarea orbilor şi surzilor), ci şi „curăţirea leproşilor", afirmaţie care nu apare în *Isaia*, dar este un act al lui Elisei – vindecarea leprosului Neeman *(IV Regi 5)* – asumat tipologic de către Iisus. Lepra din Vechiul Testament îşi află primul ei antitip evanghelic în *Marcu* 1:40-44, cu paralele în *Matei* 8:1-4 şi în *Luca* 5:12-14:

> Şi pe când erau într-una din cetăţi, iată un om plin de lepră; văzând pe Iisus, a căzut cu faţa la pământ şi I s-a rugat zicând: Doamne, dacă voieşti, poţi să mă curăţeşti. Şi întinzând El mâna, s-a atins de lepros, zicând: Voiesc, fii curăţat! Şi îndată s-a dus lepra de pe el. Iar Iisus i-a poruncit să nu spună nimănui, ci, mergând, arată-te preotului şi, pentru curăţirea ta, du jertfa, precum a orânduit Moise, spre mărturie lor.

Această istorisire, subliniază Bultmann, ne parvine din creştinătatea palestiniană, căci expresia „arată-te preotului" cu greu ar putea fi raportată la mediul elenist[2]. Ea este modelată după minunile lui Elisei şi Ilie din *Cartea Regilor*. În aceste istorisiri, ca şi în cea a lui Marcu, apropierea rugătoarea de profet şi bocetele constituie pledoaria pentru minune. Profetul vorbeşte, îl atinge pe cel ce imploră minunea şi minunea are loc. Atunci, profetul îl trimite de la el pe cel vindecat.

O altă istorisire a vindecării unui lepros apare în *Evanghelia după Luca*: o naraţiune compusă –, fie de Luca, sau de o sursă vorbitoare de limba greacă – prin combinarea relatării de mai sus a lui Marcu cu istorisirea vindecării leprei lui Neeman, din IV *Regi*. Aşa cum notează Bultmann, „Marcu 1:40-45 a fost transpus într-o istorisire imaginară, în care gratitudinea şi ingratitudinea sunt zugrăvite pe una şi aceeaşi canava dramatică"[3].

> Iar pe când Iisus mergea spre Ierusalim şi trecea prin mijlocul Samariei şi al Galileii, intrând într-un sat, L-au întâmpinat zece leproşi care stăteau departe, şi care au ridicat glasul şi au zis: Iisuse, Învăţătorule, fie-Ţi milă de noi! Şi văzându-i, El le-a zis: Duceţi-vă şi vă arătaţi preoţilor. Dar pe când ei se duceau, s-au curăţit de lepră. Iar unul dintre ei, văzând că s-a vindecat, s-a întors cu glas mare slăvind pe Dumnezeu. Şi a căzut cu faţa la pământ la picioarele lui Iisus, mulţumindu-I. Şi acela era samaritean. Şi răspunzând, Iisus a zis: Au nu zece s-au curăţit? Dar cei nouă unde sunt? Nu s-a găsit să se întoarcă să dea slavă lui Dumnezeu decât numai acesta, care este de alt neam? Şi i-a zis: Scoală-te şi du-te; credinţa ta te-a mântuit. (*Luca* 17:11-19)

Este clar că deschiderea pericopei constituie invenţia proprie a lui Luca; nu există un atare spaţiu „prin mijlocul Samariei şi al Galileii" (*meson Samareias kai Galilaias*). Luca simte nevoia să spună aici că cei zece leproşi puteau fi ori galileeni, ori samariteni, oameni aparţinând la două naţiuni şi religii diferite. În cele din urmă, unul din cei zece era samarinean şi este clar faptul că Luca –sau sursa sa – a compus parţial pe baza *Evangheliei după Marcu* 1:44 – sau a unei istorisiri similare acesteia – căci de ce ar avea nevoie un samarinean de un preot iudeu? Bazată atât pe Marcu cât şi pe relatarea din Septuagintă – referitoare la curăţirea leprosului Neeman de către Elisei –, istorisirea a apărut într-un mediu creştin vorbitor de limba greacă. În versiunea din *Regi*, profetul îi spune lui Neeman „du-te *(poreutheis)* şi te scaldă în Iordan" şi „fii curăţit" *(katharisthese)* – IV *Regi* 5:10, aşa cum Iisus le spune celor zece leproşi „duceţi-vă" *poreuthentes)* la preoţi, şi s-au curăţit *(ekatharisthesan)*. Unul dintre leproşi „s-a întors înapoi" *(hypestrepsen)* după curăţirea sa ca să-l laude pe Dumnezeu, aşa cum Neeman „s-a întors" *(epestrepse)* la Elisei ca să-l laude pe Dumnezeu după curăţire: „Iată, am cunoscut că în tot pământul nu este Dumnezeu decât numai în Israel! (IV *Regi* 5:15). Filiaţia literară a restului istorisirii din *Luca* este, de asemenea, o combinaţie între textul lui Marcu şi

Cartea Regilor din Septuagintă. Strigătul leproşilor („Iisuse, Învăţătorule fie-ţi milă de noi") parvine din acelaşi strigăt al orbului de la Ierihon (Iisuse, Fiul lui David, miluieşte-mă"! – *Marcu* 10:47). În mod similar, răspunsul lui Iisus către orbul din Ierihon: „Credinţa ta te-a mântuit" (*Marcu* 10:52) a devenit baza pentru cuvintele lui Iisus adresate leprosului. Încă un detaliu face legătura între pericopa cu cei zece leproşi ai lui Luca şi orbul lui Marcu, din Ierihon. Se ştie de mult faptul că *Matei* (20:29-34) şi *Luca* (18:35-43) au preluat povestirea vindecării orbului din Ierihon din capitolul zece al *Evangheliei după Marcu*. Dar, în timp ce *Marcu* (10:46) plasează vindecarea pe când Iisus „ieşea" din Ierihon, *Luca* (18:35) o prezintă ca având loc pe „când s-a apropiat Iisus de Ierihon". Aparent, Luca a citit corect sursa sa – în ciuda a ceea ce spun exemplarele noastre ale *Evangheliei după Marcu* –, căci povestirea lui Luca despre cei zece leproşi, bazată pe pericopa de la Ierihon, fixează, de asemenea, minunea pe când Iisus „intra" în sat. S-ar părea, deci, că Luca, sau sursa sa, a construit naraţiunea cu cei zece leproşi pe baza povestirilor despre Elisei şi Neeman şi despre orbul din Ierihon, uitând – în timpul elaborării – de irelevanţa unui preot iudeu pentru un fost lepros samarinean.

Primii creştini au răsfoit nu numai istorisirile despre Ilie sau despre Elisei din *Cartea Regilor*, a Septuagintei, ci şi alte povestiri. În *III Regi*, din Septuagintă, ni se relatează despre un „om al lui Dumnezeu" – al cărui nume nu este menţionat – care a vindecat mâna uscată a împăratului Ieroboam. Omul lui Dumnezeu toçmai profeţise împotriva altarului împăratului la Betel, când Ieroboam „şi-a întins mâna" *(exeteinen... ten cheira autou)*, ordonând arestarea profetului. Dar, în acest moment „mâna i s-a uscat" *(exeranthe he cheir autou)*. Căindu-se, împăratul l-a rugat pe profet să-i vindece mâna uscată, astfel că omul lui

Dumnezeu a „îmblânzit fața Domnului și mâna regelui s-a întors la el și s-a făcut ca și înainte" (*III Regii* 13:4-6). Această narațiune a devenit baza pentru pericopa despre vindecarea, de către Iisus, în timpul sabatului, a mâinii uscate a unui om (*Matei* 12, *Marcu* 3, *Luca* 6). Prima legendă evanghelică, de fapt pilonul istorisirii, apare la *Marcu* 3:1-5 și este bazată pe o tradiție creștină de limbă greacă. Într-o zi de sabat, Iisus întâlnește în sinagogă un om cu mâna *(cheira)* uscată *(exerammenen; xeran)*; Matei (10:12) preferă adjectivul *xeran*, făcând, astfel, textul mai apropiat de Septuagintă. Iisus îl sfătuiește pe acesta: „Întinde mâna ta", și el „a întins-o" *(exeteinen)* și „mâna lui s-a făcut la loc sănătoasă" (*Marcu*, 3:5)

Dar, fără îndoială, Iisus nu a făcut doar ceea ce au făcut Ilie și Elisei, ci lucruri mult mai mari, căci Ilie nu era decât cel ce trebuia să revină ca precursor al lui Iisus, „să pregătească calea Domnului". De aceea Iisus trebuia să facă și minuni pe care ei nu le-ar fi putut face. Ca atare, orice narațiuni greșite teologic, care făceau vreo aluzie la orice gen de limitare a puterii lui Iisus, trebuiau eliminate din stocul de povestiri ale minunilor. Astfel: 1) elementul miraculos este amplificat și orice aluzie la limitarea puterii lui Iisus este îndepărtată; 2) se poate observa un proces de romanțare a povestirilor, pentru a le face mai „realiste", mai „detaliate", mai „credibile".

Acest al doilea aspect este clar evidențiat în cazul urechii lui Malhus, la arestarea lui Iisus.

> Iar ei pus mâna pe El și L-au prins. Unul din cei ce stăteau pe lângă El, scoțând sabia, a lovit pe sluga arhiereului și i-a tăiat urechea. Și răspunzând, Iisus le-a zis: Ca la un tâlhar ați ieșit cu săbii și toiege, ca să Mă prindeți. În fiecare zi eram la voi în templu, învățând, și nu M-ați prins. Dar acestea sunt ca să se împlinească Scripturile. (*Marcu* 14:46-49).

Cititorii lui Marcu au remarcat faptul că pierderea lobului urechii („urechea mică" – *otarion*), în cazul slugii marelui preot, era o parte a împlinirii Scripturii, și că Iisus – în mod neobișnuit – nu a întreprins nici un efort ca să-l ajute pe cel în suferință, doar ocărându-i pe cei ce-l arestau. Nu cu mult înainte, cititorii Vechiului Testament reținuseră faptul că Amos „prezisese" faptul că „ciobanul scapă din gura leului două șolduri de carne sau un vârf de ureche" (*lobon*) – *Amos* 3: 12. Iisus trebuia, deci, să vindece urechea, și în *Evanghelia după Luca* a făcut acest lucru. Aflăm, chiar care ureche:

> Și unul dintre ei a lovit pe sluga arhiereului și i-a tăiat urechea dreaptă. Dar Iisus, răspunzând, a zis: Lăsați, până aici. Și atingându-se de urechea lui l-a vindecat. (*Luca* 22:50-51).

Unii au remarcat faptul că omul cu sabia nu a fost identificat, și nici admonestat. Sursele *Evangheliei după Ioan* ne suplimentează această informație: „Dar Simon-Petru având sabie, a scos-o și a lovit pe sluga arhiereului, și i-a tăiat urechea dreaptă; iar numele slugii era Malhus" (*Ioan* 18:10).

Alte strădanii, cum sunt amplificarea miraculosului și eliminarea insinuării referitoare la limitarea puterii lui Iisus de a face minuni sunt evidente în ultimele relatări ale lui Marcu despre Iisus în Nazaret. Chiar în orașul său natal, spune Marcu, el nu a avut prea multe succese notabile.

> Și le zicea Iisus: Nu este prooroc disprețuit, decât în patria sa și între rudele sale și în casa sa. Și *n-a putut acolo să facă nici o minune*, decât că, punându-și mâinile peste puțini bolnavi, i-a vindecat. Și se mira de necredința lor. *(Marcu* 6:4-6)

Din perspectiva unei teologii mai „avansate", și a unei credințe într-un Iisus mai îndumnezeit, Matei nu putea accepta această teză a lui Marcu, astfel că o tratează drept ficțiune, ca neadevărată. Nu era vorba atât de faptul că Iisus *nu putea* să facă mari *minuni* în fața lipsei credinței în el, cât mai degrabă de faptul că *el însuși a decis să nu pro-*

cedeze astfel: „Şi n-a făcut acolo multe minuni, din pricina necredinţei lor" *(Matei* 13:58). Teologia lui Matei a fost astfel satisfăcută; limitarea puterii lui Iisus a fost eliminată; dar mărind puterea lui Iisus, Matei micşora compasiunea lui, răzbunându-se împotriva limitării umane comune cauzată de slaba credinţă. O imagine mai „primitivă" a lui Marcu despre Iisus – ca fiind surprins parţial şi neajutorat în faţa necredinţei – este mai atractivă şi mai ademenitoare, mai puţin crudă.

Înţelegând aceste lucruri, putem să observăm mai uşor de ce Matei şi Luca s-au decis să omită două relatări ale unor minuni din *Evanghelia după Marcu*. În ultima din ele, Iisus este rugat să vindece un surdo-mut:

> Şi luându-l din mulţime, la o parte, şi-a pus degetele în urechile lui şi, scuipând, s-a atins de limba lui. Şi privind la cer, a suspinat şi a zis lui: Effatta!, ceea ce înseamnă: Deschide-te! Şi urechile lui s-au deschis, iar legătura limbii lui îndată s-a dezlegat, şi vorbea bine. *(Marcu* 7:33-35)

În capitolul următor, Iisus a fost rugat să vindece un orb:

> Şi luând pe orb de mână, l-a scos afară din sat şi, scuipând în ochii lui şi punându-Şi mâinile peste el, l-a întrebat dacă vede ceva. Şi el ridicându-şi ochii, a zis: văd oamenii umblând, îi văd ca pe nişte copaci. După aceea a pus iarăşi mâinile peste ochii lui, şi el a văzut bine şi s-a îndreptat căci vedea toate, lămurit. (*Marcu*, 8:23-25)

Pentru Matei şi Luca – evangheliştii care, în revizuirea lui Marcu, au eliminat aceste două povestiri – era de neconceput ideea că Iisus ar avea nevoie de vreun ajutor ritual (cuvinte magice) sau medicinal (saliva), sau chiar faptul că avea nevoie de oarecare timp şi de repetarea tratamentului. Dar, renunţând la aceste vindecări ale orbului şi surdului, Matei şi Luca trebuiau să adauge propriile lor relatări ale acestor vindecări, pentru a se împlini prezicerea din *Isaia* 35:5. De aceea cei doi au recurs la alte surse decât cea a lui Marcu. După *Luca* 11:14-15:

> Şi a scos un demon, şi acela era mut. Şi când a ieşit demonul, mutul a vorbit, iar mulţimile s-au minunat. Iar unii dintre ei au zis: Cu Beelzebul, căpetenia demonilor, scoate pe demoni"

Matei îşi elaborează naraţiunea, care le înlocuieşte pe cele două din *Marcu*, înfăţişându-l pe omul pe care îl va vindeca şi mut şi orb:

> Atunci au adus la El pe un demonizat, orb şi mut, şi l-a vindecat, încât cel orb şi mut vorbea şi vedea. Mulţimile toate se mirau zicând: Nu este, oare, Acesta Fiul lui David? Fariseii, însă, auzind, ziceau: Acesta nu scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor. (*Matei* 12:22-24)

O naraţiune a minunii se înfiripă sub ochii noştri. Mutul lui Luca devine şi mut şi orb. Acest proces de sporire a ficţiunii unei istorisiri a minunii poate fi observat, cel mai bine, probabil în cazul tăierii smochinului neroditor, povestire care a început ca simplă parabolă. Luca deţinea parabola – probabil versiunea originală a episodului – dar nu minunea; în schimb, Marcu şi Matei deţineau minunea, dar nu parabola. Această ciudată istorisire începea foarte simplu:

> Cineva avea un smochin sădit în via sa şi a venit *(elthen)* să caute *(zeton)* rod *(karpon)* în el, dar n-a găsit *(oukh heuren)*. Şi a zis către vier: Iată, trei ani sunt de când vin şi caut rod în smochinul acesta şi nu găsesc. Taie-l; de ce să ocupe locul în zadar? *(Luca* 13:6-7)

În tradiţia orală din spatele *Evangheliei după Marcu*, omul care caută rod devine Iisus, şi ordinul de tăiere devine un blestem asupra copacului.

> Şi văzând de departe un smochin care avea frunze, a mers *(elthen)* acolo, doar va găsi ceva în el; şi ajungând la smochin n-a găsit nimic *(ouden heuren)* decât frunze. Căci nu era timpul smochinelor. Şi, luând cuvântul, i-a zis: De acum înainte, rod *(karpon)* din tine nimeni în veac să nu mănânce... Dimineaţa, a doua zi trecând pe acolo, au văzut smochinul uscat din rădăcini. *(Marcu*, 11:13, 14, 20)

Matei împrumută istorisirea de la Marcu, dar modul său de tratare este caracteristic pentru felul cum utilizează acea sursă: el amplifică, în mod creator, miraculosul, eliminând tot ceea ce nu are legătură cu modul său teologic de a-l înțelege pe Iisus:

> Și văzând un smochin lângă cale, s-a dus la el, dar n-a găsit nimic în el decât numai frunze, și a zis lui: De acum înainte să nu mai fie rod din tine în veac! Și smochinul s-a uscat îndată. *(Matei* 21:19)

Matei suprimă partea din istorisirea lui Marcu care-l face pe Iisus să apară drept un copil capricios; de asemenea, mută copacul lângă cale, astfel că Iisus, cu cunoașterea sa supranaturală, nu mai este un neștiutor care face un drum inutil pentru a obține roade de la un copac care nu este la vremea roditului. Matei zugrăvește puterea lui Iisus de a face minuni într-o clipă. O parabolă devine astfel o istorisire mai frapantă a minunii.

O altă formă de îngroșare a miraculosului are loc în vindecarea de la distanță a slugii sutașului; această povestire apare la *Matei* și la *Luca*, dar este inexistentă la *Marcu*. În *IV Regi, 4* o femeie disperată se apropie de Elisei și îi spune că fiul ei e mort. Elisei își trimite servitorul pentru a pune toiagul proorocului pe fața copilului, dar acesta nu învie. *Incapabil să realizeze o minune de la distanță*, Elisei trebuie să meargă personal s-o facă. Noua povestire, cuprinsă în *Matei* și în *Luca*, se deschide după modelul tipic din *Cartea Regilor*. Iisus este rugat să vină și să vindece sluga unui sutaș. El este de acord și se duce: cuvintele sunt aceleași în *Luca* – acesta, de obicei, se referă mult mai direct la vocabularul sursei sale decât o face *Matei*. Iisus „mergea *(eporeueto)* cu ei" *(Luca* 7:6); Elisei „s-a dus *(eporeuthe)* după dânsa" (IV *Regi* 4:31). În ambele istorisiri profetul primește un mesaj; în Vechiul Testament, Elisei află că pruncul nu a înviat, că este, fără îndoială,

mort (minunea de la distanță nu s-a realizat); în Noul Testament, mesajul este cel al credinței că *Iisus poate să facă o minune de la distanță*. Iisus este mișcat de mesaj („Nici în Israel n-am aflat atâta credință" – *Luca* 7:9); „Și s-a însănătoșit sluga lui (sutașului) în ceasul acela" (*Matei* 8:13). Tradiția orală, utilizând modelul povestirii minunii din *Cartea Regilor*, îl prezintă pe Iisus realizând ceea ce Elisei nu izbutise să facă.

Menționarea blestemului asupra copacului neroditor, ne trimite la o altă, așa-numită, trăsătură a minunilor, și anume, la acte care atestă puterea de domn a lui Iisus asupra lumii, pe care el și Tatăl său au creat-o: hrănirea mulțimilor, în număr de patru și cinci mii, potolirea furtunii, mersul pe Marea Galileii. Ca și alte multe istorisiri ale minunilor, și acestea își au originea în Vechiul Testament.

Fără îndoială, povestirile despre Ilie/Elisei erau cunoscute, în detaliu, de către creștinii din primul secol; căci înmulțirea miraculoasă a hranei – comună în povestirile lor și inventată de tradiția orală –, a servit ca sursă pentru cele două versiuni ale povestirii. Prezentându-l pe Iisus hrănind mulțimile, Marcu cunoștea ambele narațiuni și le-a tratat ca două evenimente separate. În prima dintre istorisirile utilizate de către Marcu, Iisus hrănește cinci mii de persoane cu cinci pâini și doi pești. Două capitole mai târziu, Iisus și ucenicii săi sunt din nou în pustie; de data aceasta cu patru mii de persoane înfometate, având asupra lor numai patru pâini și câțiva pești. Ucenicii – care tocmai mărturisiseră, probabil, cum i-a hrănit Iisus pe cei cinci mii, cu cinci pâini – întreabă naivi: „De unde va putea cineva să-i sature pe aceștia cu pâine, aici în pustie?" *(Marcu* 8:4). Fără îndoială, Marcu a descoperit cele două povestiri în straturile necorelate ale tradiției orale și, fără să-și dea seama că erau versiuni diferite ale aceleiași istorisiri, le pune într-o secvență narativă, făcându-i pe ucenici să apară

stupizi de necredincioşi – fie, din neatenţie, fie în mod deliberat – pentru a atrage atenţia asupra temei sale favorite: orbirea evidentă a ucenicilor în a înţelege adevărata natură a lui Iisus.

În orice caz, ambele naraţiuni se trag din *IV Regi* (4:42-44) text interpretat ca prevestire tipologică a carierei lui Iisus. Ambele Testamente specifică numărul de persoane înfometate (o sută în Vechiul Testament, patru şi cinci mii, în Noul Testament – minuni mult mai mari); ambele menţionează cantitatea inadecvată de hrană disponibilă: douăzeci de pâini de orz, în Vechiul Testament; cinci şi patru pâini – din nou, minuni mai mari – în Noul Testament. În ambele, profetul dă dispoziţie ucenicilor săi să hrănească poporul, şi tot în ambele, ucenicii evidenţiază inadecvarea: ucenicul lui Elisei se plânge: „Ce să dau eu de aici la o sută de oameni?" – *IV Regi* (4:43); în timp ce ucenicii lui Iisus se întreabă: „De unde va putea cineva să-i sature pe aceştia cu pâine aici în pustie?" *(Marcu* 8:4). În fine, în cele două povestiri pâinile sunt sporite în mod miraculos, pentru a-i hrăni pe toţi cei de faţă şi, mai mult: „S-au săturat şi a mai rămas" – *IV Regi* 4:44; „Şi au mâncat şi s-au săturat şi au luat şapte coşuri cu rămăşite de fărâmituri" *(Marcu* 8:8). S-ar părea că pentru primii creştini era mult mai plăcută versiunea lui Elisei decât minunea pereche a lui Ilie, care a asigurat unei femei văduve o oală de făină şi un ulcior de untdelemn care rămâneau mereu pline (III *Regi* 17); dar nici o povestire bazată pe această naraţiune nu a intrat în sinoptice.

Interesant este şi un alt fapt: minunea cu pâinile şi cu peştii este una din puţinele povestiri ale minunilor sinoptice care a fost utilizată şi în a patra evanghelie; versiunea din *Ioan* (6:9), în care „un băiat" *(paidarion)* avea cinci pâini de orz *(artous krithinous)* relevă, şi mai clar decât la *Marcu*, sursa sa din IV *Regi* din Septuaginta, unde „băiatul"

(paidarion) lui Elisei, pe nume Ghiezi, oferă douăzeci de pâini de orz *(artous krithinous)* pentru a hrăni o sută de oameni – IV *Regi* 4:42-44. În relatarea lui Marcu ucenicii au pâini.

Iisus îşi arată puterea asupra naturii în povestirile despre apă. Anticii ştiau, din *Psalmul* 106, ce putere avea Iehova asupra mării:

> El a zis şi s-a pornit vânt furtunos
> şi s-au înălţat valurile mării.
> Se urcau până la ceruri şi se coborau până în adâncuri,
> iar sufletul lor întru primejdii încremenea.
> Se tulburau şi se clătinau ca un om beat
> şi toată priceperea lor a pierit.
> Dar au strigat către Domnul în necazurile lor
> şi din nevoile lor i-a izbăvit
> Şi i-a poruncit furtunii şi s-a liniştit
> şi au tăcut valurile mării.
> Şi s-au veselit ei, că s-au liniştit valurile
> Şi Domnul i-a povăţuit pe ei la limanul dorit de ei.. *(Ps.* 106:25-30)

Din acest faimos şi imaginar text putem deduce elaborarea a trei povestiri separate, una despre Iona şi două despre Iisus.

Când autorul cărţii lui Iona a scris istorisirea sa cu potolirea furtunii, pentru detalii a consultat acest *Psalm*. În *Iona* (1:4) Iehova trimite "... un vânt năpraznic pe mare şi furtună puternică"; în *Psalm* „El a zis şi s-a pornit vânt furtunos şi s-au înălţat valurile mării". *(Iona* 1:13) şi, ca şi în *Psalm*, „toată priceperea lor a pierit". În *Iona* corăbierii au strigat către Domnul şi au zis: „O, Doamne, de-am putea să nu pierim" (1:14); în *Psalm*, „Dar au strigat către Domnul în necazurile lor". Ca urmare, spune *Iona*, „urgia mării s-a potolit" (1:15); iar psalmistul spune, „Şi i-a poruncit furtunii şi s-a liniştit şi au tăcut valurile mării". În *Iona*, „Şi oamenii s-au temut cu teamă mare de Domnul şi au adus jertfă lui Dumnezeu şi promisiuni au făcut lui" (1:16); în

Psalm, cei salvați sunt sfătuiți să-l laude pe Domnul.

Primii creștini priveau întâmplările prin care a trecut Iona ca un model ce prefigura drumul lui Iisus. Așa cum spune Matei, generației lui Iisus i se va da „semnul lui Iona, proorocul", căci, „precum a fost Iona în pântecele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi și Fiul Omului în inima pământului trei zile și trei nopți" *(Matei* 12:39-40). Mai mult, dacă, în cazul lui Iona, Domnul a potolit furtuna, același lucru trebuie să se întâmple și în cazul lui Iisus. Povestirea a fost scrisă de Marcu, care a preluat-o de la o tradiție creștină vorbitoare de limbă greacă și nu părea să cunoască sursa ei, *Cartea lui Iona*. În ea întâlnim pe ucenicii lui Iisus, traversând Marea Galileii, într-o corabie de pescuit:

> Și s-a pornit pe mare o furtună mare de vânt și valurile se prăvăleau peste corabie, încât corabia era aproape să se umple. Iar Iisus era la partea dindărăt a corăbiei, dormind pe căpătâi. L-au deșteptat și I-au zis: Învățătorule, nu-ți este grijă că pierim? Și El, sculându-se, a certat vântul și a poruncit mării: Taci! Încetează! Și vântul s-a potolit și s-a făcut liniște mare. Și le-a zis lor: Pentru ce sunteți așa de fricoși? Cum de nu aveți credință? Și s-au înfricoșat cu frică mare și ziceau unul către altul: Cine este, oare, Acesta că și vântul și marea ascultă de el? (*Marcu* 4:37-41)

Sau Marcu sau sursa sa era conștient de relația dintre această istorisire și Psalmi, dacă nu și de legătura cu *Cartea lui Iona*, căci „certarea" vântului de către Iisus este făcută în mod similar: *epetimesen – Marcu* 4:39; *epetimese – Ps.* 105:9. Deși nu suntem siguri dacă Marcu considera povestirea sa cu privire la potolirea furtunii ca fiind prefigurată în Vechiul Testament, este aproape clar că Matei avea această convingere, căci el rescrie relatarea lui Marcu, schimbând în mod deliberat vocabularul acesteia, pentru a-l alinia la prezicerile Septuagintei.

Primul reper al lui Matei ține de afirmația lui Marcu că

Iisus a „certat" vântul. Familiar cu *Psalmul* din Septuaginta, Matei a mers – în legătură cu această remarcă – la sursa ei și a formulat-o ca pe o idee centrală. În timp ce Marcu scrie că „valurile se prăvăleau *(epeballen)* peste corabie, încât corabia era aproape să se umple *(gemizesthai)*", Matei, cunoscând faptul că – chiar în Psalmul în care Domnul a certat Marea Roșie – apa i-a „acoperit" *(ekalypsen)* pe egipteni, preferă să spună că corabia „se acoperea *(kalyptesthai)* de valuri" (8:24). Și exact cum puterea actelor Domnului era interpretată ca „minuni" *(thaumasia)* (*Ps.* 105:7), *Matei* 8:27 a utilizat o formă verbală pentru a spune că ucenicii erau „mirați" *(ethaumasan)* de faptele lui Iisus. Spre deosebire de Marcu, Matei știa că potolirea furtunii se baza, parțial, pe *Cartea lui Iona*, căci el rescrie narațiunea lui Marcu – bazată pe primul capitol din *Iona* – citită ca o prezicere a istorisirii despre Iisus. Deoarece lui Matei nu-i convenea remarca rudimentară a ucenicilor la adresa lui Iisus, din *Marcu*: „Nu-ți este grijă că pierim?", el a schimbat-o într-o rugăciune a credinței: „Doamne, mântuiește-ne că pierim" *(Matei* 8:25). *Cartea lui Iona* din Septuagintă – versiunea folosită de către Matei – relevă motivul pentru care Matei s-a simțit îndreptățit să schimbe textul lui Marcu. Matei recunoaște ca sursă parțială a strigătului ucenicilor „Pierim" *(apollumetha)*, din *Marcu* 4:38, vorbirea corăbierilor din *Iona* 1:14: „O,. Doamne. Nu ne lăsa să pierim" *(medamos, Kyrie, me apolometha)*. Dar Matei observă, de asemenea, cum cârmaciul corăbiei îi spune lui Iona: „Cheamă pe Dumnezeul tău! Poate că ne salvează și nu pierim" *(hopos diasose ho Theos hemas, kai ou me apolometha) – Iona* 1:6. Astfel, Matei îl rescriepe *Marcu* împrumutând cuvintele cheie din *Iona*: „Doamne", „salvează-ne", „pierim"; o corectură pe baza unei relatări imaginare preluată din Vechiul Testament.

Având în vedere acest fapt, putem surprinde mai ușor

natura restului povestirii, aşa cum a scris-o iniţial Marcu. E oarecum ciudat că Iisus a putut dormi la pupa unei corăbii de pescuit descoperite, în mijlocul unei furtuni atât de violente, în care valurile scuturau corabia şi o umpleau cu apă. Somnul lui Iisus ar trebui interpretat, nu ca o descriere a unui eveniment, ci ca o necesitate literară: împlinirea unei preziceri tipologice: „Iona se coborâse în fundul corăbiei, se culcase şi adormise. Atunci s-a apropiat de el căpitanul corăbiei". Faptul că ucenicii îi vorbesc necuviincios lui Iisus, se aseamănă modului de adresare al căpitanului: „Pentru ce dormi? Scoală-te!" *(Iona* 1:5-6). Marcu nu observă faptul că ucenicii nu erau speriaţi în timpul furtunii – ci numai după ce furtuna s-a liniştit –, el reconsideră un antitip, nu un eveniment, o ficţiune literară construită pe o presupusă anticipaţie: după ce în *Iona* furtuna este potolită, oamenii aceia „s-au temut *(ephobethesan)* cu teamă mare *(phobo megalo)* de Domnul *(Iona* 1:16), aşa cum în *Marcu* – după ce marea a fost calmată – ucenicii „s-au înfricoşat cu frică mare" *(ephobethesan phobon megan) (Marcu,* 4:41).

Iisus şi-a arătat, de asemenea, puterea asupra mării umblând pe apă *(Matei* 14; *Marcu* 6; *Ioan* 6); o variantă a potolirii furtunii. Ambele versiuni îşi relevă originea în aceeaşi parte a Vechiului Testament – *Psalmul* 106 din Septuagintă – probabil cu o influenţă suplimentară din *Cartea lui Iov.* Primii creştini ştiau din *Cartea lui Iov* 9:8 că Domnul „umblă pe mare *(peripaton epi tes thalasses)* ca pe uscat"; de aceea ei l-au prezentat şi pe Iisus „umblând pe mare" *(epi tes thalasses) – Marcu* 6:49. Dar pentru baza naraţiunii lor – în legătură cu „prezicerea" evenimentului – ei apelează la *Psalmul* Septuagintei, fapt ce se poate vedea cel mai bine comparând versiunile din *Marcu* şi *Ioan* ale pericopei. Relatarea ultimei începe în *Ioan* 6:16: „Şi când s-a făcut seară ucenicii Lui au coborât la mare *(katebesan...*

epi ten thalassan) şi intrând în corabie *(ploion)...",* este un ecou din Septuagintă: „Cei ce se pogoară la mare în corăbii *(hoi katabainontes eis thalassan en ploios)...* aceia au văzut lucrurile Domnului şi minunile Lui întru adânc" *(Ps.* 106:23-24). *Marcu* 6:49-50 conţine un alt ecou al *Psalmului* 106; când ucenicii l-au văzut pe Iisus umblând pe mare „au strigat" *(anekraxan),* căci „s-au tulburat" *(etarachthesan);* în *Psalm,* cei ce coboară la mare în corăbii devin, în timpul furtunii, înspăimântaţi *(etarachthesan)* şi „strigă" *(ekechraxan)* către Domnul „în necazurile lor" *(Ps.* 106:27-28. Rugăciunea le-a adus scăparea şi „Domnul i-a povăţuit pe ei la limanul dorit" (106:30) tocmai cum s-a întâmplat şi în *Ioan,* unde „îndată corabia a sosit la ţărmul la care mergeau" (6:21).

Matei îmbogăţeşte relatarea sa printr-o adăugire uimitoare, în legătură cu efortul lui Petru de a-l imita pe Domnul său. După ce ucenicii au recunoscut figura lui Iisus pe ape, Petru a îndrăznit şi a zis:

> Doamne, dacă eşti Tu, porunceşte să vin la Tine pe apă. El i-a zis: Vino. Iar Petru coborându-se din corabie, a mers pe apă şi a venit către Iisus. Dar văzând vântul, s-a temut şi, începând să se scufunde, a strigat zicând:
> Doamne, scapă-mă! Iar Iisus, întinzând îndată mâna, l-a apucat şi a zis: Puţin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit? Şi suindu-se ei în corabie, s-a potolit vântul. Iar cei din corabie I s-au închinat zicând: Cu adevărat Tu eşti Fiul lui Dumnezeu. *(Matei* 14:28-33)

Această adăugire a lui Matei a fost, probabil, împrumutată dintr-o legendă budhistă care se pare că şi-a făcut intrarea în tradiţia orală creştină. Într-una din povestirile spuse de misionarii budhişti, care se aflau în Siria şi Egipt – cam pe la începutul celui de al doilea secol î.d.H. – aceştia sunt preocupaţi, în mod similar, de puterea credinţei oferită de către Budha unui discipol. Astfel, un ucenic care dorea

> să-l viziteze într-o seară pe Budha... a observat că bacul lipsea

de la malul râului Açiravati. Cu încredere deplină în Budha, el a păşit pe apă şi mergea ca pe un pământ uscat, chiar în mijlocul curentului. Dar ieşind din meditaţia sa asupra lui Budha, s-a pierdut pe sine când a văzut valurile şi s-a înfricoşat, iar picioarele sale au început să se afunde. Dar el s-a forţat să se învăluie, din nou, în meditaţia sa, şi prin puterea acesteia a reuşit să ajungă la malul îndepărtat în siguranţă şi l-a găsit pe stăpânul său.[4]

V

MINUNILE (2)

A PATRA EVANGHELIE

A patra Evanghelie ne prezintă o înţelegere a minunilor cu totul diferită de cea din sinoptice, folosind chiar un alt cuvânt pentru minune: semn (*semeion*), pe care celelalte îl resping, în mod explicit. În primele trei evanghelii, minunile constituie evidenţa compasiunii lui Iisus şi a credinţei poporului. „Şi văzând-o Domnul,I s-a făcut milă de ea şi i-a zis: Nu plânge"! scrie Luca despre întâlnirea lui Iisus cu încercata văduvă din Nain. Niciunde în *Ioan* nu întâlnim o astfel de introducere la povestirea unei minuni. „Îndrăzneşte, fiică, credinţa ta te-a mântuit", scriu autorii sinopticelor că ar fi spus Iisus femeii ce suferea de scurgere de sânge (*Matei* 9; *Marcu* 5; *Luca* 8). În *Marcu* 6:5 se susţine chiar – deşi Matei şi Luca refuză să repete versetul – că, în cazul unei credinţe slabe, Iisus „n-a putut acolo să facă nici o minune". Nicăieri în *Ioan* credinţa nu este o precondiţie a săvârşirii minunii. În sinoptice, *credinţa precede minunile*; în *Ioan, minunea precede credinţa*, căci, pentru acest evanghelist „semnele" sunt acele lucruri prin care „Iisus...şi- arătat slava (*doxan*) Sa şi ucenicii Săi au crezut în El" (*Ioan* 2:11); *doxa* fiind, în Septuagintă, termenul pentru strălucirea divină, gloria lui Dumnezeu, ca în *Isaia* 6:3. A-l vedea pe Iisus săvârşind o minune înseamnă a-i recunoaşte divinitatea; din acest

o minune înseamnă a-i recunoaşte divinitatea; din acest motiv, Ioan relatează povestirile despre minuni. Mai mult, să *nu*-l fi văzut pe Iisus întrupat, şi totuşi să crezi în el, constituie pentru Ioan ceva mai subtil: „Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut!" (20:29). „Dacă nu vedeţi semne şi minuni, nu credeţi" (4:48). Iată cum, ceea ce Iisus respinge în textul lui Marcu, este ales de către Ioan pentru a simboliza faptele acestuia: „Şi Iisus, suspinând cu duhul său, a zis: Pentru ce neamul acesta cere semn (*semeion*)? Adevărat grăiesc vouă că nu se va da semn acestui neam" (*Marcu* 8:12). Stânjeneala lui Ioan în legătură cu minunea generatoare de credinţă,combinată cu convingerea că aceasta era calea aleasă de Iisus ca să se dezvăluie pe sine, poate sta la baza faptului straniu că sunt atât de *puţine minuni*- doar şapte, în a patra Evanghelie, în comparaţie cu douăzeci, în *Matei*, şi cu douăzeci şi una, în *Luca*. Această împrejurare îl determină pe Ioan să declare că a prezentat numai o selecţie dintr-un număr mai mare de minuni pe care le-a avut la îndemână:

> Şi alte multe minuni (*semeia*) a făcut Iisus înaintea ucenicilor săi care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris, ca să credeţi că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, şi, crezând, să aveţi viaţă în numele Lui. (*Ioan* 20:30-31)

Capitolul de faţă va examina următoarele povestiri ioanice ale minunilor: apa transformată în vin la Cana; vindecarea fiului unui slujbaş împărătesc; vindecarea slăbănogului din Ierusalim; vindecarea unui orb din naştere şi semnul suprem, învierea lui Lazăr. Cea de a şasea, istorisirea miraculoasei scoateri a năvodului cu peşte, este acceptată, în general, ca fiind un adaos ulterior – alături de restul capitolului – şi pare a fi o versiune a istorisirii din *Luca* (5). Un alt „semn", hrănirea celor cinci mii, a fost discutat în capitolul anterior.

În cea de a patra Evanghelie, înţelegerea „semnului", şi chiar termenul, ca atare, provin din Septuagintă: Moise „a făcut semne (*semeia*) înaintea poporului. Şi poporul a crezut în ele" (*Ieşirea* 4:30-31). „Semnele"lui Moise au fost o serie de transformări: a unui toiag într-un şarpe şi a şarpelui, înapoi, în toiag; mâna lui sănătoasă într-una leproasă şi, din nou, mâna sa leproasă în mână sănătoasă; a apei în sânge, toate fiind generatoare de credinţă:

> Dacă nu te vor crede şi nu vor asculta glasul semnului întâi te vor crede la săvârşirea semnului al doilea. Iar de nu te vor crede nici după amândouă semnele şi nu vor asculta glasul tău, atunci să iei apă din fluviu şi s-o verşi pe uscat; apa luată din râu se va face pe uscat sânge. (*Ieşirea* 4:8-9)

Putem observa aici o parte a originii biblice a primului semn al lui Iisus; aşa cum Moise a transformat apa, tot aşa a procedat şi Iisus, şi pentru acelaşi motiv:

> Şi a treia zi s-a făcut nuntă în Cana Galileii şi era şi mama lui Iisus acolo. Şi a fost chemat şi Iisus şi ucenicii săi. Şi sfârşindu-se vinul, mama lui Iisus i-a zis: Nu mai au vin. Iisus i-a răspuns: Femeie, ce am Eu a face cu tine? Nu mi-a venit încă ceasul. Mama lui a zis slugilor: Faceţi orice vă va zice. Şi erau acolo şase vase de piatră, puse pentru curăţirea iudeilor; şi în fiecare vas încăpeau câte două sau trei vedre. Iisus le-a zis: Umpleţi vasele acestea cu apă. Şi le-au umplut până sus. Scoateţi acum, le-a zis El, şi aduceţi nunului. Şi i-au adus. Nunul după ce a gustat apa făcută vin – el nu ştia de unde vine vinul acesta (slugile, însă, care scoseseră apa, ştiau) –, a chemat pe mire şi i-a zis: „Orice om pune la masă întâi vinul cel bun şi, după ce oamenii au băut bine şi s-au ameţit, atunci pune pe cel mai puţin bun; dar tu ai ţinut vinul cel mai bun până acum. Acest început al semnelor l-a făcut Iisus în Cana din Galileea. El şi-a arătat slava Sa, şi ucenicii lui au crezut în El. (*Ioan* 2:1-11; *NEB*)

Deşi semnificaţia istorisirii lui Ioan se originează în relatarea despre Moise, citată mai sus, ea se raportează, de asemenea, la un act specific al lui Ilie şi Elisei din *Cartea*

anterior. O examinare a relatării despre Ilie privind asigurarea cu făină şi ulei din *III Regi* (17:14) –, relevă unele surse orale directe ale istorisirii minunii lui Iisus din Cana. Unul din aspectele cele mai frapante ale acestei prime minuni din a patra Evanghelie este lipsa de politeţe a lui Iisus faţă de mama lui: „Femeie,ce am Eu a face cu tine? „(*ti emoi kai soi, gunai*). Aşa cum am văzut mai înainte, afirmaţia nu constiuie aici o relatare istorică, ci un antitip al lui Ilie, căci femeia (*gune*), în nevoia ei după hrană, spune profetului: „Ce am eu a face cu tine" („Ce ai avut cu mine, omul lui Dumnezeu?") (*ti emoi kai soi*) – III *Regi* 17:18. În ambele istorisiri profetul îi instruieşte, pe cei care au nevoie de ajutor, să aducă vasele goale (*hydria*; *hydriai)* şi scoate din ele proviziile necesare care apar în mod miraculos. Această minune, precum şi minunea următoare a lui Ilie din *Regi*, cu învierea fiului femeii, conduc la apariţia credinţei acesteia în Ilie, ca profet: „Acum cunosc şi eu că tu eşti omul lui Dumnezeu"; III *Regi* 17:24, aşa cum actele lui Iisus îi determină pe ucenicii săi să-şi pună credinţa în el.

Dar, aşa cum se întâmplă, minunea lui Ilie procură făină şi ulei, şi nu vin. De ce această schimbare? Se pare că povestirea acestei minuni, din cea de a patra evanghelie, a fost mediată nu numai de povestirea cu Moise, unde a fost lansat termenul de „semn", înainte de a fi asimilat de către Ioan; ci ne aminteşte, de asemenea, de o altă minune legată de mitologia lui Dionysos. Aşa cum subliniază Bultmann:

> „În ziua de sărbătoare a lui Dionysos... se presupunea că, în fiecare an, se făcea vin din apă. În Elis, în preajma fiecărei sărbători, trei vase goale erau puse în templu, şi în fiecare dimineaţă erau pline cu vin".[1]

Cu alte cuvinte, această povestire a minunii avea o istorie mai răspândită înainte ca ea să fie asimilată de autorul celei de a patra evanghelii. Nici el, şi nici altcineva dintre cunoscuţi n-au participat la o nuntă în Cana Galileii, la care

Iisus să fi făcut rost de o sută douăzeci de galoane cu vin pentru nuntaşii deja ameţiţi. Povestirea este o ficţiune şi are, fără îndoială, o filiaţie literară clară.

În Cana Galileii, Iisus mai face şi un al" doilea semn" al său (*Ioan* 4:54). Dar, ca şi în *Matei* 8 şi *Luca* 7, vindecarea fiului unui slujitor regesc din Capernaum este realizată de la distanţă, căci cel vindecat locuia tot în Capernaum. Observăm uşor că această povestire ioanică se raportează la două minuni sinoptice – ambele petrecându-se în Capernaum, iar cei vindecaţi de la distanţă fiind păgâni; dar este clar că ea nu derivă direct din ele. Povestirea are o filiaţie complexă şi apare în relaţie directă cu o povestire iudaică binecunoscută. Comparaţi cele două scenarii:

> Deci iarăşi a mers în Cana Galileii, unde prefăcuse apa în vin. Şi era un slujitor regesc, al cărui fiu era bolnav în Capernaum. Acesta, auzind că Iisus a venit din Iudeea în Galileea, s-a dus la El şi l-a rugat să se coboare şi să vindece pe fiul lui, căci era gata să moară. Deci, Iisus i-a zis: Dacă nu vedeţi semne şi minuni, nu credeţi. Slujitorul regesc a zis către El: Doamne, coboară-te înainte de a muri copilul meu. Iisus i-a zis:Mergi, fiul tău trăieşte. Şi omul a crezut în cuvântul pe care i l-a spus Iisus şi a plecat. Iar pe când el cobora, slugile l-au întâmpinat, spunându-i că fiul lui trăieşte. Şi a aflat deci de la ele ceasul în care i-a fost mai bine. Deci, i-au spus că ieri, în ceasul al şaptelea, l-au lăsat frigurile. Aşadar tatăl a cunoscut că în ceasul acela a fost în care Iisus i-a zis: Fiul tău trăieşte. Şi a crezut el şi toată casa lui. Aceasta este a doua minune pe care a făcut-o iarăşi Iisus, venind din Iudeea în Galileea. (*Ioan* 4:46-54)

> Odată, un fiu al lui Rabban Gamaliel (II) era bolnav. A trimis doi ucenici la R. Hanina ben Dosa că poate se va ruga să capete îndurare pentru copil. Când el (ben Dosa) i-a văzut, a venit în atic şi a cerut îndurare pentru el. Când a coborât, le-a spus: „Mergeţi, căci frigurile l-au părăsit". Ei i-au spus: „Eşti, deci, un profet?"... Ei s-au întors şi au consemnat ora în scris. Când s-au întors la Rabban Gamaliel, i-au zis: „În serviciul Templului...s-a întâmplat exact ca în acel ceas frigurile l-au părăsit şi el a cerut să bea apă".[2]

Toate aceste povestiri – cea sinoptică, ioanică şi

rabinică – trimit, în cele din urmă, la ciclul lui Ilie din *I Regi*. Notați că în narațiunea rabinică ucenicii sunt trimiși ca emisari; vindecătorul caută un cadru intim pentru intervenție, dar vindecarea este o atestare profetică, totul ca în *I Regi*. Notați că și în Noul Testament unele vindecări sunt realizate de la distanță și recuperarea are loc exact la ceasul în care au fost efectuate intervențiile profetului, la fel ca în povestirea rabinică. Observați că apar și paralele orale surprinzătoare între povestirea lui Ioan despre Iisus și narațiunea despre Rabban ben Dosa. R. Hanina le spune ucenicilor lui Gamaliel „Mergeți", cum îi spune și Iisus tatălui băiatului: „Mergi" (*Ioan* 4:50), „căci frigurile l-au părăsit" –, exact cum scrie și *Ioan* „în ceasul al șaptelea l-au lăsat frigurile" (*Ioan* 4:52). Gamaliel spune: „S-a întâmplat exact că în acel ceas frigurile l-au părăsit", așa cum „tatăl a cunoscut că în ceasul acela a fost în care Iisus i-a zis: Fiul tău trăiește" (*Ioan* 4:53). Acest gen de povestire a unei vindecări era comun în primele veacuri ale erei noastre, atât în cercurile iudaice, cât și în cele creștine, și putea fi atașată, deopotrivă, atât de rabi Iisus cât și de alți rabi.

Următoarea istorisire ioanică, cea a minunii vindecării de către Iisus a slăbănogului la scăldătoarea Vitezda, are o istorie complexă similară și relevă, mult mai clar, metodele de compoziție ale autorului celei de a patra evanghelii. Primele două minuni – transformarea apei în vin și vindecarea fiului slujitorului împărătesc – sunt numite, ambele, în mod explicit, „semne" și au loc în Cana, fiind pe larg preluate din aceiași „sursă a semnelor"[3], existând puține indicii ale unei alterări pe scară largă, sau a unei extinderi a acestora, de către Ioan. Minunea nu este urmată de discursul revelator al lui Iisus; cele două „semne" servesc, mai degrabă, ca introducere la misiunea lui Iisus, care obține de pe urma lor un număr de ucenici: el „și-a arătat

slava Sa; și ucenicii săi au crezut în el" (*Ioan* 2, 11). Totuși, minunile următoare nu sunt considerate ca un număr de „semne", și sunt asociate cu discursuri revelatoare: omul paralizat („Fiul dă viața oamenilor"); înmulțirea pâinilor („Eu sunt pâinea vieții"); omul născut orb („Eu sunt lumina lumii") și învierea lui Lazăr („Eu sunt învierea și viața"). Cu alte cuvinte, istorisirile provin, probabil, nu dintr-o sursă scrisă a „semnelor", ci, mai degrabă, din același gen de tradiție orală ce se află la baza multor minuni din sinoptice și sunt întemeiate, ca și acestea, pe povestiri din Vechiul Testament. Ioan le folosește drept prilejuri pentru predici.

Acesta este, desigur, cazul povestirii despre femeia samariteancă la fântână, care nu este centrată pe o vindecare, deși Iisus apare ca având posibilități de cunoaștere supranaturale. Această povestire servește drept introducere, și primă ocazie, pentru anunțul lui Iisus: „Eu sunt (Mesia)" (*Ioan* 4:26). Este o variantă, sau o reluare modificată a întâlnirii lui Ilie cu văduva din Sarepta, ea însăși o variantă a ceea ce Robert Alter denumea o „scenă-tip" din Vechiul Testament: întâlnirea unui erou cu o femeie la fântână, cum sunt, de exemplu, întâlnirea slugii lui Avraam cu Rebeca (*Facerea* 24); a lui Iacov cu Rahila (*Facerea* 29); a lui Moise cu Sefora (*Ieșirea* 2), și oferă variații ale modelului întâlnirilor dintre Rut și Booz (*Rut* 2) și dintre Saul și fetele din Țuf (I *Regi* 9:5)[4]. În aceste scene, tânărul erou părăsește ținutul său și călătorește într-o țară străină. Acolo, la fântână, întâlnește o femeie (sau mai multe); el le cere apă, care este scoasă din puț; fata aleargă acasă ca să vestească despre sosirea tânărului; în final, se pune la cale o logodnă.

Alter nu observă că o altă variantă a scenei apare în *III Regi*; povestirea despre întâlnirea lui Ilie cu văduva din Sarepta, o istorisire repetată – în esența ei – în *Ioan* 4. În

ambele istorisiri, eroul a părăsit ţinutul său şi a intrat într-un teritoriu străin (Ilie, în Sidon; Iisus, în Samaria). Ambii eroi sunt însetaţi, şi amândoi cer de băut femeii. În cele două istorisiri, femeia nu are bărbat, deşi ea nu este o fată tânără de măritat, ca în scena-tip; în III *Regi* ea este văduvă; în *Ioan*, o femeie care a vut cinci bărbaţi şi trăia cu al şaselea, care nu era bărbatul ei. Ambii eroi *n-au cu ce să bea* şi roagă femeia să le dea de băut. Dar, în ambele naraţiuni *femeia* este aceea care are, cu adevărat, nevoie de mâncare sau de băut de la profet; nu invers. Atunci ambii profeţi promit femeii o sursă inepuizabilă; Ilie, un vas cu făină care nu „va scădea" şi un ulcior cu ulei „care nu se va împuţina"; Iisus, un „izvor de apă curgătoare spre viaţă veşnică" (*Ioan* 4:14). În cele două istorisiri, femea îşi exprimă mirarea că profetul i-a adus aminte de faptele sale trecute: „Ai venit la mine ca să-mi pomeneşti păcatele mele"? (*III Regi* 17:18); „mi-a spus toate câte am făcut" (*Ioan* 4:29). Ca urmare, în ambele istorisiri, femeia este determinată să-l confirme pe profet: „Acum cunosc şi eu că tu eşti omul lui Dumnezeu" III *Regi* 17:24; „văd că Tu eşti prooroc" (*Ioan* 4:19). Deşi istorisirea din Vechiul Testament a servit ca sursă pentru naraţiunea din *Ioan*, nu există paralele orale directe între greaca din *Ioan* şi cea din Septuagintă; trebuie să admitem că povestirea îi parvine din tradiţia orală sau dintr-o sursă scrisă dependentă de aramaică sau de ebraică. Ioan a refăcut istorisirea care, în original, se pare că intenţiona să-l prezinte pe Iisus ca având cunoştinţe miraculoase sau o perspicacitate intuitivă – referitor la seria de căsătorii ale femeii, cât şi la faptul că nu era măritată –, astfel că acest aspect devine o introducere la un discurs important.

Aparent, atât Marcu cât şi Ioan aveau la îndemână o tradiţie orală referitoare la opoziţia fruntaşilor iudei faţă de Iisus, pentru că făcea vindecări în sabat. Marcu confirmă

acest lucru:

> Iisus a intrat din nou în sinagogă. Acolo se afla un om cu mâna uscată. Ei îl pândeau pe Iisus ca să vadă dacă-l va vindeca în ziua Sabatului, ca să-l poată învinui. Şi Iisus a zis omului care avea mâna uscată: „Scoală-te, şi stai la mijloc". Apoi le-a zis: „Este îngăduit în ziua Sabatului să faci bine sau să faci rău? Să scapi viaţa cuiva sau s-o pierzi?" Dar ei tăceau. Atunci, rotindu-şi privirile cu mânie peste ei, şi mâhnit de împietrirea inimii lor, a zis omului: „Întinde-ţi mâna!" El a întins-o, şi mâna s-a făcut sănătoasă. Fariseii au ieşit afară, şi s-au sfătuit cu irodianii, cum să-L piardă. (*Marcu* 3:1-6 *NEB*)

Istorisirea îşi află sursa literară în *III Regi* 13:4-6, unde împăratul Ieroboam este pedepsit cu paralizia mâinii, care, ulterior, este vindecată la cuvântul profetului:

> Când a auzit împăratul cuvântul pe care-l strigase omul lui Dumnezeu împotriva altarului din Betel, a întins mâna de pe altar, zicând: „Prindeţi-l". Şi mâna, pe care o întinsese Ieroboam împotriva lui, s-a uscat şi n-a putut s-o întoarcă înapoi...
> Atunci împăratul a luat cuvântul şi a zis omului lui Dumnezeu: „Roagă-te Domnului, Dumnezeului tău, şi cere-i să-mi pot trage mâna înapoi". Omul lui Dumnezeu s-a rugat Domnului şi împăratul a putut să-şi tragă mâna înapoi, care s-a făcut sănătoasă ca mai înainte.

Ambele povestiri folosesc aceleaşi cuvinte, „uscată" (*exerammenen, Marcu; exeranthe, Regi*) şi „şi-a întins mâna" (*ten cheira... exeteinen, Marcu; exeteinen... ten cheira autou, Regi*). Mai mult, activităţile profetului din ambele povestiri determină autorităţile să-l aresteze: Ieroboam a ordonat oamenilor săi să-l prindă pe omul lui Dumnezeu; fariseii şi irodianii s-au sfătuit împreună împotriva lui Iisus.

În timp ce, în *Marcu*, conspiraţia fariseilor pentru a-l distruge pe Iisus a venit în urma faptului că a vindecat în ziua de sabat un om cu *mâna* uscată, în a patra *Evanghelie* autorităţile complotează împotriva lui Iisus pentru că a vindecat în sabat un om cu *picioarele* uscate, un paralizat.

> Acolo se afla un om, care era bolnav de treizeci şi opt de ani. Iisus, când l-a văzut zăcând, şi, fiindcă ştia că este bolnav de multă vreme, i-a zis: „Voieşti să te faci sănătos?" „Doamne", i-a zis bolnavul, „n-am pe nimeni să mă bage în scăldătoare când se tulbură apa; şi, până să mă duc eu, se coboară altul înaintea mea". Iisus i-a zis: „Scoală-te, ia-ţi patul tău şi umblă". Îndată omul acela s-a făcut sănătos, şi şi-a luat patul şi umbla. Ziua aceea era însă o zi de Sabat. (*Ioan*, 5:5-9 *NEB*)

După *Ioan*, „pentru aceasta iudeii prigoneau pe Iisus, şi căutau să-l omoare, că făcea acestea sâmbătă" (5:16).

Vindecarea mâinii uscate în ziua sabatului, în *Marcu*, devine la *Ioan* o vindecare a picioarelor uscate; ambele vindecări ducând la creşterea opoziţiei faţă de cele făcute de Iisus. Faptul că tradiţia orală alterează, dezvoltă şi combină naraţiunile – înainte ca ele să dobândească forma scrisă din evanghelii –, devine şi mai clar când notăm că istorisirea lui Ioan se raportează la o altă naraţiune din *Marcu* 2:9: vindecarea, *nu* într-o zi de sabat, a slăbănogului paralizat. Acolo Iisus întreabă dacă este mai uşor să spui slăbănogului, „Iertate îţi sunt păcatele", sau să spui, „Scoală-te, ia-ţi patul tău şi umblă?" (*Egeire kai aron ton krabatton sou kai peripatei*), aşa cum îi spusese Iisus slăbănogului în *Ioan* 5:8 „Scoală-te, ridică-ţi patul şi umblă" (*Egeire aron ton krabatton sou kai peripatei*).

Combinarea primelor naraţiuni pentru a alcătui noi povestiri apare clară şi dintr-un pasaj din *Faptele apocrife ale lui Pilat* (6:2) – care contopeşte relatarea lui Ioan, despre vindecarea unui om născut orb, cu cea din *Marcu* 10:46-52, unde un om îi strigă lui Iisus:

> Un alt iudeu a venit înainte şi a spus: „Sunt orb din naştere: am auzit cuvintele, dar nu am văzut faţa omului; şi cum Iisus trecea pe alături, am strigat cu voce tare: Fiul lui David, ai milă de mine. Şi a avut milă de mine şi şi-a pus mâinile pe ochii mei şi am căpătat imediat vederea"[5].

Versiunea lui Ioan despre vindecarea unui orb din naştere subliniază încă ūn alt gen de sursă de combinaţii. În relatarea lui Ioan, Iisus a făcut tină din propria-i salivă şi a uns *(epechrisen)* ochii orbului, care pe urmă spune: „Văd din nou" (*aneblepsa*) – *Ioan* 9:11. Asemenea istorisiri nu sunt neobişnuite în lumea elenistă, aşa cum se poate vedea dintr-o inscripţie grecească, probabil dintr-o laudă la adresa lui Asclepios, divinitatea vindecătoare:

> Lui Valerius Aper, un soldat orb, zeul i-a arătat că trebuie să meargă şi să ia sânge de cocoş alb, împreună cu miere, să le frece într-o alifie pentru ochi şi să-şi ungă (*epichreisai*) ochii timp de trei zile. Şi el şi-a recăpătat vederea (*aneblepse*) şi a venit şi a mulţumit în public zeului.[6]

Deşi acest gen de istorisire se află la baza *Evangheliei după Ioan*, el nu o menţionează defel; căci, la fel ca în cazul altor povestiri despre minunile din evanghelii, şi aceasta este o variantă a redării unor părţi din povestirea despre Elisei. Relatarea lui Ioan despre vindecarea orbului îşi are originea ultimă în *IV Regi*, 4 şi 6, care – înainte de a ajunge la Ioan – a fost, poate, mediată printr-o naraţiune asemănătoare cu cea despre Asclepios, menţionată mai sus. În *IV Regi 6*, mai mulţi oameni sunt orbiţi şi apoi li se redă vederea, pentru a sluji scopurilor lui Dumnezeu, ca în *Ioan* 9:3, unde Iisus explică ucenicilor săi că orbirea unui om din naştere urmărea „să arate în el lucrările lui Dumnezeu". În povestirea din Vechiul Testament, „a vedea" înseamnă atât o vedere în sens propriu, cât şi o viziune spirituală, căci slujitorului lui Elisei din *IV Regi* 6:17 i se facilitează să vadă cai şi care de foc; în povestirea lui Ioan, recăpătarea vederii şi obţinerea unei noi viziuni spirituale – credinţa în Iisus – a fostului orb, sunt în contrast cu orbirea spirituală a celor care nu-l vor accepta pe Iisus. Despre cei loviţi cu orbirea în *Regi*, citim în Septuagintă că „Domnul le-a deschis ochii şi au văzut" (*dienoixe Kurios*

tous ophthalmous auton, kai eidon; IV *Regi* 6:20), aşa cum în *Ioan* 9:17 se spune că Iisus a „deschis" ochii omului (*eneoxen... tous ophthalmous*). Aici nu se menţionează spălarea ochilor orbilor din *Regi*; dar indicaţia lui Iisus adresată orbului din naştere, să-şi spele ochii în scăldătoarea Siloamului, este realizată prin pericopa lui Ioan, din povestirea despre Elisei din capitolul precedent din *Regi*. Acolo, lui Neeman leprosul – ca să fie vindecat de boala sa – i se spune să se spele în apele Iordanului. Ambele vindecări au acelaşi scop: să arate că „este prooroc *(esti prophetes)* în Israel"; (*IV Regi* 5:8) şi că Iisus „prooroc este" (*prophetes estin*) *Ioan* 9:17. În ambele povestiri, unul din cei vindecaţi se apropie şi îşi declară credinţa, Neeman spunând că acum ştie că „nu este Dumnezeu decât numai în Israel" (5:15), în timp ce celălalt orb declară „Cred, Doamne" (*Ioan* 9:38). Cele două vindecări din Vechiul Testament, prin intermediul povestirii lui Asclepios – sau a alteia asemănătoare –, au fost combinate în tradiţia orală care se afla la baza *Evangheliei lui Ioan*; el le-a asimilat pentru a le utiliza ca ocazie pentru un alt discurs al revelaţiei. („Eu sunt lumina lumii").

În a patra evanghelie, cea mai cunoscută înviere din morţi – cea a lui Lazăr, la patru zile de la moartea sa – este acelaşi gen de povestire ca şi cea precedentă; ea începe cu o prezentare creştină a minunii din Vechiul Testament şi a fost mediată printr-un mit pre-creştin, înainte de a fi însuşită de către Ioan. Din nou, povestirile despre Ilie-Elisei cu învierea fiului mort asigură baza pentru această minune a lui Iisus, aşa cum s-a procedat în cazul învierii fiicei lui Iair şi a fiului văduvei din Nain din sinoptice; dar istorisirea îi parvine lui Ioan printr-un traseu în cerc. Ar fi dificil să schiţăm o legătură directă între povestirile despre Ilie şi Elisei din *III* şi *IV Regi*, pe de o parte, şi povestirea despre Lazăr din *Ioan 11*, pe de altă parte, din moment ce

numai recent a fost descoperită o versiune mai timpurie a povestirii lui Ioan, întărind evidenţa că aceasta sugerează o linie de demarcaţie.

În 1958, cercetătorul american Morton Smith a găsit, în mănăstirea Mar Saba, din deşertul Iudeii – la câteva mile de Ierusalim –, un exemplar, din secolul al VIII-lea, al unei scrisori scrise cu puţin înainte de anul 200 de Clement din Alexandria. În această scrisoare, Clement citează o parte din *Evanghelia Secretă a lui Marcu*, acum pierdută. Iată o parte din acea scrisoare, aşa cum este ea tradusă de Morton Smith:

> Şi au venit în Betania şi acolo era o femeie al cărei frate a murit. Şi venind, s-a prosternat în faţa lui Iisus şi i-a spus: „Fiul lui David, fie-ţi milă de mine". Dar ucenicii o îndepărtau. Şi Iisus, supărându-se, a ieşit cu ea în grădina unde era mormântul şi, dintr-o dată, s-a auzit un ţipăt mare din mormânt. Şi Iisus venind mai aproape, a dat la o parte piatra de pe uşa mormântului. Şi mergând la locul unde era tânărul, i-a întins mâna şi l-a înviat, apucându-l de mână.

Este o relatare a unei minuni de genul celor din evangheliile sinoptice, bazată – ca şi celelalte naraţiuni cu privire la învierea fiicei lui Iair şi a fiului văduvei din Nain – pe istorisirile despre Ilie şi Elisei privitoare la învierea fiilor morţi. Aşa cum, înainte de a-i cere ajutor, sora omului mort – în *Evanghelia Secretă* – se apropie de Iisus şi se prosternează în faţa lui, tot aşa şi femeia şunamiteancă al cărei fiu murise, se apropie de Elisei şi-i cade la picioare (*IV Regi* 4:27). În *Evanghelia Secretă*, când femeia aleargă la Iisus, ucenicii caută să o îndepărteze pentru actul său precipitat, exact ca în *Regi*, unde femeia care îi îmbrăţişează picioarele lui Elisei, este dată la o parte de Ghiezi, slujitorul profetului (*IV Regi* 4:27). În ambele povestiri, profetul se supără şi le vorbeşte aspru celor care încearcă să oprească femeia: Iisus e supărat, iar Elisei îi spune lui Ghiezi „Las-o". În ambele cazuri, profetul se apropie de

mort, face gesturile adecvate şi mortul învie. Învierea fiului văduvei din Sarepta de către Ilie, din *II Regi*, se pare că a influenţat, de asemenea, povestirea din *Evanghelia Secretă a lui Marcu*; la trezirea fiului mort, Ilie „a strigat" (*III Regi* 17: 20, 21), aşa cum omul mort din *Evanghelia secretă* a scos „un ţipăt mare".

Dar, fără îndoială, aspectul cel mai izbitor al povestirii din *Evanghelia secretă* îl reprezintă, nu paralela cu evangheliile sinoptice, ci relaţiile cu *Evanghelia lui Ioan*. Aşa cum subliniază M. Smith: „Imediat după ce am citit manuscrisul am văzut că povestirea învierii era o variantă a istorisirii despre învierea lui Lazăr". Smith conchide că învierea din *Evanghelia Secretă* şi povestirea despre învierea lui Lazăr provin dintr-o „sursă comună pe care au utilizat-o atât *Evanghelia (Secretă) a lui Marcu*, cât şi Ioan" [8]. Cu alte cuvinte, sursa *Evangheliei secrete a lui Marcu* este anterioară celei de a patra evanghelii şi este similară cu cea utilizată de Ioan. Dar, în mod evident, povestirea din *Ioan* s-a dezvoltat considerabil, fie înainte ca ea să-i parvină autorului celei de-a patra Evanghelii, fie, este posibil, ca el însuşi să fi operat în ea schimbări majore; în *Ioan*, de pildă, avem două surori şi cel mort capătă un nume. Aş sugera faptul că diferenţele pleacă de la o povestire care a fost mediată, la început, de un mit pre-creştin, înainte de a-i parveni lui Ioan, căci aceste aspecte ale istorisirii învierii lui Lazăr de către Iisus par a fi împrumutate dintr-un mit egiptean al învierii lui Osiris de către Horus. Prima formă scrisă a acestui mit s-a păstrat:

> „înscrisă pe pereţii camerelor şi coridoarelor din piramidele regilor celei de a Cincea şi a Şasea dinastii din Sakkara, sub denumirea «texte ale piramidelor»... Părţi ale acesteia au fost găsite înscrise şi pe morminte, sarcofage, ziduri despărţitoare, stele mortuare şi în papirusurile celei de a XI-a dinastii din jurul anilor 200... Istoria lui Osiris nu se află nicăieri într-o formă coerentă în literatura egipteană, dar, peste tot, şi în textele tuturor perioadelor, viaţa, suferinţele, moartea şi învierea lui Osiris sunt considerate ca fapte universal admise".[9]

Fără îndoială, cea mai celebră povestire despre Osiris o întâlnim la Plutarh, dar se pare că autorul celei de a patra evanghelii nu cunoştea această versiune; povestirea sa este mult mai apropiată de mitologia textelor din piramide. Deşi o perioadă de circa trei mii de ani separă aceste texte de scrierea celei de a patra evanghelii, putem schiţa, totuşi, linii de legătură între ele; aşa cum notează Wallis Budge:

> Trăsătura principală a religiei egiptene a rămas neschimbată de la a V-a şi a VI-a dinastie, până în perioada când egiptenii au îmbrăţişat creştinismul, după predica sfântului apostol Marcu în Alexandria, în anul 69, atât de puternic au stăpânit primele credinţe spiritul egiptean; şi creştinii din Egipt, sau copţii cum sunt denumiţi ei, în general, se pare că nu au reuşit niciodată să se dezbare de superstiţiile şi straniile concepţii mitologice pe care le-au moştenit[10].

W. Budge continuă: „Textele care se referă la înmormântarea morţilor şi la noua viaţă de dincolo de mormânt" erau cunoscute „ca fiind utilizate de către egipteni începând cu anul 4500 î.d.H. până în primele secole ale erei creştine". Folosind aceste texte putem încerca soluţionarea celor mai dificile probleme ale evangheliei ioanice şi, în egală măsură, ale sursei anterioare a povestirii învierii lui Lazăr.

O problemă dificilă este de ce autorul celei de a patra evanghelii plasează învierea lui Lazăr în localitatea Betania, eveniment nemenţionat în sinoptice. Acest sat, de lângă Ierusalim, nu este amintit în evanghelii ca loc de înfăptuire a minunilor; şi nici nu este legat de Maria şi Marta când sunt menţionate în *Luca*, unde scrie doar că locuiau „într-un sat" (10:38). Luca nu menţionează nici un frate şi nici nu foloseşte numele lui Lazăr, în legătură cu cele două surori. Cum a realizat autorul celei de a patra evanghelii această legătură? Părerea mea este că a combi-

nat, printr-o eroare de memorie, cunoştinţele sale referitoare la evangheliile după *Luca* şi *Marcu* [11]. El şi-a amintit de la *Marcu*, că Iisus „era în casa lui Simon leprosul," în Betania, când o anume femeie – al cărei nume nu este menţionat – l-a uns pe Iisus cu ulei de nard (14:3). Acest detaliu i-a fost de ajuns lui Ioan ca să înceapă naraţiunea sa despre Lazăr:

> Şi era bolnav un oarecare Lazăr din Betania, satul Mariei şi al Martei, sora ei. Iar Maria era aceea care a uns cu mir pe Domnul şi i-a şters picioarele cu părul capului ei, al cărei frate, Lazăr, era bolnav. (*Ioan* 11:1-2)

Dar femeia din Betania nu a şters picioarele lui Iisus cu părul ei; ci „având un alabastru cu mir de nard curat" şi „spărgând vasul a vărsat mirul pe capul lui Iisus" (*Marcu* 14:3). Ioan şi-a amintit greşit de sursele sale, confundând această povestire cu cea din *Luca*, plasată în cetatea numită Nain, despre o altă femeie al cărei nume nu este menţionat:

> Şi, iată, era în cetate o femeie păcătoasă şi, aflând că şade la masă, în casa fariseului, a adus un alabastru cu mir. Şi, stând la spate, lângă picioarele Lui, plângând, a început să ude cu lacrimi picioarele Lui, şi cu părul capului ei le ştergea. Şi săruta picioarele Lui şi le ungea cu mir. (*Luca* 7:37-38).

Ioan a combinat cele două istorisiri: femeia din Betania care unge cu mir capul lui Iisus nu este înfăţişată ca fiind păcătoasă, ea devine păcătoasa din Nain (rămânând în Betania), care şterge picioarele lui cu părul ei. Dar nici una din femei nu are nume. Maria şi Marta provin dintr-o altă istorisire, din *Luca* 10:38-39, şi locuiesc într-un sat al cărui nume nu este menţionat.

> Şi pe când mergeau ei, El a intrat într-un sat, iar o femeie, cu numele Marta, l-a primit în casa ei. Şi ea avea o soră ce se numea Maria, care aşezându-se la picioarele Domnului asculta cuvântul Lui.

Astfel, Maria, care şedea la picioarele lui Iisus, devine

femeia care unge picioarele lui Iisus, care a fost deja identificată greşit cu femeia din Betania, care i-a uns capul cu mir. Lazăr, apare dintr-o altă povestire a lui Luca, din pilda lui Iisus despre un bogat şi săracul Lazăr (16:19-31), care nu este raportat nici la Maria sau Marta, nici la Betania.

Ce l-a determinat pe Ioan să-i pună pe toţi împreună, ca personaje, şi să-i aşeze în centrul povestirii minunii?

Un Lazăr care moare, două surori şi un sat numit Betania – elemente fără legătură între ele – se unesc în mintea scriitorului. Dar trebuia să existe un catalizator. Răspunsul îl putem găsi nu în evanghelii, ci în mitul egiptean al lui Osiris. Osiris care moare, are două surori, Isis şi Nephthys. Osiris zace mort la Annu, necropola egipteană cunoscută de greci sub denumirea de Heliopolis şi în Vechiul Testament sub cea de Bet-Şemeş (*Ier.* 43:13), adică „Cetatea soarelui" şi, respectiv, „Casa soarelui". Această necropolă avea o varietate de denumiri în Egipt: „Palatul prinţului de la On"[12], „Casa prinţului îmbătrânit de zile care locuieşte în An",[13] „marea casă a lui Annu"[14]. Aşa cum Heliopolis este semitizat ca Bet-Şemeş, casa lui Anu a fost semitizată ca Bet-anu. În acelaşi fel, „Lazăr" – forma greacă a numelui ebraic „Eleazar" – a fost asociat cu numele zeului Osiris, semitizat ca El-Osiris. Astfel, una din povestirile lui Ioan începe să se limpezească.

După Wallis Budge, „trupul celui îmbătrânit de zile – un nume al lui Osiris – este depus la Annu"[15]. Lazăr zace în mormântul său în Betania. Cel mort este plâns de surorile sale. Conform inscripţiei 670 a textelor piramidelor „ei vin la regele Osiris, la sunetul plânsului lui Isis şi la strigătul lui Nephthys, la tânguirea acestor două spirite".[16] În Betania, Iisus a văzut-o plângând pe ea (Maria) şi pe iudeii care veniseră cu ea" (*Ioan* 11:33). Despre zeul mort la Annu se spune: „O, rege, te-ai dus, dar vei reveni; ai ador-

mit (dar te vei deştepta); ai murit dar vei trăi" (inscripţia 670 – parantezele sunt ale traducătorului). Auzind de moartea lui Lazăr, Iisus spune: „Lazăr, prietenul nostru a adormit, dar merg să-l trezesc" (*Ioan* 11:11). Iisus se apropie de mormânt şi zice: „Ridicaţi piatra" (*Ioan* 11:3). Lui Osiris i se spune, „Mormântul este deschis pentru tine, uşile camerei mortuare sunt date la o parte pentru tine" (inscripţia 665A). Obiectând faţă de cererea lui Iisus, Marta spune: „Doamne, chiar miroase, că este a patra zi (*Ioan* 11:39). După ce Osiris a înviat, se menţionează în inscripţia 670: „Osiris îi spune lui Horus că a fost îndepărtat răul (care plana asupra regelui) în cea de a patra zi". Mai mult, conform inscripţiei 412, se spune despre Osiris, care stătea mort în casa de la Annu: „O, trup al regelui, să nu decazi, să nu putrezeşti, să nu miroşi neplăcut". Celui mort la Annu/Betania i se spune, deci, să învieze: „Eu sunt Horus, o, Osiris rege, nu am să te las să suferi, ieşi, trezeşte-te" (inscripţia 620); Iisus a strigat cu glas mare: „Lazăre, vino afară!" (*Ioan* 11:43). Cufundarea în moarte trebuie să fie înlăturată: „O, rege, trăieşti, căci nu eşti mort. Horus va veni la tine, căci el poate tăia funiile şi arunca legăturile tale; Horus a înlăturat piedicile tale" (inscripţia 703); „Şi a ieşit mortul, fiind legat la picioare şi mâini cu fâşii de pânză şi faţa lui era înfăşurată cu mahramă. Iisus le-a zis: Dezlegaţi-l şi lăsaţi-l să meargă" (*Ioan* 11:44).

Problema care rămâne este, fără îndoială, cum şi în ce formă i-a parvenit lui Ioan mitul lui Osiris; era deja sub forma unei povestiri despre Iisus? Dacă înclinăm să fim de acord cu Canon Streeter că „Ioan nu putea – conform scopului său – să fi înregistrat ca istorisire nici o întâmplare despre care nu putea crede că ar fi avut loc cu adevărat[17], atunci, am putea fi înclinaţi să acceptăm teoria propusă de Bultmann şi alţii că Ioan a utilizat ca sursă literară o „Carte a semnelor" care conţinea deja o istorisire despre Lazăr,

sau cel puţin povestirea învierii unei figuri anonime cu două surori, pe care Ioan însuşi le-a asociat cu Lazăr – care avea şi el două surori ce trăiau, bănuieşte Ioan, bazându-se pe o memorie confuză asupra unor pasaje din *Marcu* şi *Luca*, în Betania, căci, oare nu Osiris a înviat la Bet-Annu?

Acesta era cel mai mare „semn" invocat despre moartea lui Iisus, spune Ioan, evocând nu credinţa, ci opoziţia marilor preoţi şi a fariseilor:

> „Ce facem pentru că Omul Acesta face multe minuni?. Dacă-l lăsăm aşa, toţi vor crede în El, şi vor veni romanii şi ne vor lua şi ţara şi neamul". (*Ioan* 11:47-48)

Astfel, în a patra evanghelie, semnul final ne prezintă ceea ce pentru Ioan constituia marea ironie a istoriei: chiar dacă Iisus va fi fost omorât, romanii tot vor distruge templul şi naţiunea.

VI

POVESTIRILE DESPRE PATIMI

Un mare obstacol în fața succesului timpuriu al creștinismului îl reprezenta ceea ce Pavel considera a fi piedica crucii („Pentru iudei, sminteală; pentru păgâni, nebunie" – (*I Cor* 1:23). Pentru unii Iisus nu era Mesia cel victorios, ci un trădător executat; în ochii iudeilor, unul blestemat înaintea lui Dumnezeu (*Deut.* 21:23). Dacă crucea nu putea fi înțeleasă ca un triumf final, sau drept cărarea spre acesta, ci ca o tragedie disperată, atunci credința creștinilor părea a fi în van. Dar revizuirea acestei perspective este exact ceea ce s-a întâmplat – și, după Luca, a avut loc între Vinerea Mare și Rusalii, într-un răstimp de circa șapte săptămâni. De la „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu de ce M-ai părăsit?" (*Marcu* 15:34) și „nimănui n-au spus nimic, căci se temeau" (*Marcu* 16:8), la încrederea supremă a lui Petru, la Rusalii, este o lungă evoluție:

> Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea: Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru, precum și voi știți, pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu, voi L-ați luat și, pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât, pe care Dumnezeu L-a înviat, dezlegând durerile morții, întrucât nu era cu putință ca El să fie ținut de ea. (*Fapte* 2:22-24)

Din moment ce Luca a compus multe din cuvântările din *Faptele Apostolilor*, nu putem fi siguri dacă Petru, la puțin timp după răstignire, s-a exprimat el însuși în acest fel; dar este, totuși, clar faptul că primii creștini simțeau această încredere în semnificația și rezultatul patimilor. Moartea lui Iisus era înțeleasă în lumina experiențelor învierii; fără Paște, crucea putea să rămână o tragedie fără sens, dar o dată cu Paștele ea a devenit „sfatul cel rânduit și ... știința cea dinainte a lui Dumnezeu". Astfel, cu toată încrederea, Iisus putea fi pus să spună atunci când a fost arestat: „Dar acestea sunt ca să se împlinească Scripturile" (*Marcu* 14:49). Care erau aceste Scripturi și cum au fost considerate ele drept preziceri divine ale patimilor – și, astfel, surse majore de informații în legătură cu ele – va constitui tema capitolului de față.

Istorisirea evanghelică a patimilor începe cu Marcu, care poseda, fie în formă scrisă, fie orală – sau o combinare a celor două –, o relatare detaliată în legătură cu ultimele zile din viața lui Iisus, începând cu intrarea triumfală în Ierusalim. Marcu se pare că nu era conștient de faptul că episoadele istorisirii patimilor au fost structurate printr-o serie de versete din Vechiul Testament – cum ar fi cărțile lui *Zaharia, Isaia* și *Psalmi* – și că, în cea mai mare parte, erau construite cu atenție, ca niște creații tipologice, care se desfășurau „după Scripturi". Ceilalți evangheliști au fost însă mult mai conștienți de baza biblică a narațiunilor lui Marcu și, adesea, căutau, dincolo evanghelia lui, în Vechiul Testament, completând ceea ce utilizau din *Marcu*, dezvoltând mult mai creator pasajele interpretate tipologic pe care le-au găsit în Septuagintă și în textele ebraice.

Ultimele capitole din *Zaharia* structurează în mod substanțial povestirea patimilor din *Evanghelia după Marcu*, începând cu dimineața intrării triumfale. Ea trebuia să înceapă de la Muntele Măslinilor, la est de Ierusalim, așa

cum era interpretat *Zaharia* 14:4: „Se vor sprijini picioarele Lui pe Muntele Măslinilor, care este în fața Ierusalimului, la răsărit". Acest pasaj se află la baza unei credințe iudaice răspândite, potrivit căreia Muntele Măslinilor va vedea venirea lui Mesia (vezi, de pildă, *Iosif Flavius, Războiul iudeilor*, II, 13:5; *Antichități*, XX, 8, 6). Astfel, narațiunea lui Marcu o confirmă în dimineața intrării triumfale: „Și când s-au apropiat de Ierusalim, la Betfaghe și la Betania, lângă Muntele Măslinilor,, a trimis pe doi dintre ucenicii Săi" (*Marcu* 11:1). Marcu scrie pe baza unor cunoștințe vagi asupra geografiei, neștiind că una din intrările de la est în Ierusalim – dinspre drumul de la Ierihon – trece mai întâi prin Betania și apoi prin Betfaghe, și nu în ordinea inversă menționată. Oricum, localizarea importantă aici o constituie Muntele Măslinilor; tipologia și nu istoria contează aici. Ficțiunea tipologică continuă pe baza textului din *Zaharia* 9:9:

> Saltă de bucurie, fiica Sionului! Strigă de bucurie, fiica Iersusalimului! Iată că împăratul tău vine la tine, drept și ca un Mântuitor (*sezon* „care salvează"); el este smerit și călare pe un asin, pe mânzul asinei (*polon neon*, „un mânz nou" – necălărit). *NEB*.

Numai prin acest pasaj putem pricepe de ce Marcu îl pune pe Iisus să ceară ucenicilor săi să facă rost de un „mânz pe care n-a șezut până acum nici un om" (*Marcu* 11:2). Marcu ignoră pericolul și neobișnuința încălecării unui animal nărăvaș, neantrenat și presupune miraculoasa docilitate a lui; aici acționează, mai degrabă, tipologia decât istoria. Mult mai curioasă este, în acest caz, tratarea de către Matei a narațiunii lui Marcu. El se bazează pe o altă sursă, care este de fapt, o combinație a textelor din *Isaia* 62:11 și din *Zaharia* 9:9.

> Iar acestea toate s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin proorocul, care zice: Spuneți fiicei Sionului: Iată Împăratul tău vine la tine blând și șezând pe asină și pe mânz, fiul celei de sub jug. (*Matei* 21:4-5).

Cuvintele lui Matei concordă mult mai strâns cu textul ebraic al lui *Zaharia*, decât cu cel al Septuagintei, dar înțelegerea de către Matei a pasajului urmează versiunea greacă, implicând două animale, călare „pe asină și pe mânz". Matei dorește atât de mult ca Iisus să împlinească textul din *Zaharia* 9:9 – așa cum înțelegea evanghelistul versetul –, încât inventează o a doua măgăriță:

> Veți găsi o asină legată și un mânz cu ea; dezlegați-o și aduceți-o la Mine... Mergând, deci, ucenicii și făcând după cum le-a poruncit Iisus, au adus asina și mânzul și deasupra lor și-au pus veșmintele, iar El a șezut peste ele. (*Matei* 21:2, 6-7)

Interesant este faptul că a patra evanghelie, cu scrupulozitatea sa specifică față de considerarea citatelor din Vechiul Testament, salvează, în acest caz, textul, *Ioan* citând sau parafrazând o versiune trunchiată a lui Zaharia, menționând numai jumătate din paralelism, eliminând, de asemenea, rolul ucenicilor;

> Și Iisus, găsind un asin tânăr, a șezut pe el, precum este scris: „Nu te teme, fiica Sionului! Iată, împăratul tău vine, șezând pe mânzul asinei" (*Ioan* 12:14-15)

Narațiunea din *Marcu* continuă cu o altă piesă de ficțiune tipologică, strigătele de bucurie ale celor care mărturisesc intarea triumfală: „Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului" (*Eulogemenos ho erchomenos en onomati Kuriou*) – 11:9. Acest citat provine direct din Septuaginta: „Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului" (*Eulogemenos ho erchomenos en onomati Kuriou*) – *Ps.* 11 7(11,8): 26. Într-adevăr, Marcu, în bucuria sa tainică de salut „Osana întru cei de sus" (*Hosanna en tois hupistois*), citează *Ps.* 148:1: „Lăudați-L pe El întru cele înalte" (*Ainete auton en tois hupistois*). În ambele versete, Marcu a împrumutat

„Osana" din textele ebraice şi aramaice ale *Ps.* 117:26.

Istorisirea patimilor de către Marcu continuă cu Cina cea de Taină, în care a construit conştient introducerea naraţiunii sale ca o paralelă la introducerea intrării triumfale; procurarea odăii de sus pentru cină este tot atât de miraculoasă ca şi procurarea măgăriţei:

> Iar în ziua cea dintâi a Azimelor, când jertfeau mielul de Paşti, ucenicii Lui L-au întrebat: Unde voieşti să mergem să gătim, ca să mănânci Paştile? Şi a trimis doi din ucenicii Lui, zicându-le: Mergeţi în cetate şi vă va întâmpina un om, ducând un ulcior cu apă; mergeţi după el. Şi unde va intra, spuneţi stăpânului casei că Învăţătorul zice: Unde este odaia de oaspeţi în care să mănânc Paştile împreună cu ucenicii Mei? Iar el vă va arăta un foişor mare aşternut gata. Acolo să pregătiţi pentru noi. (*Marcu* 14:12-15).

Aşa cum a arătat Vernon K. Robbins: „Trăsăturile comune apar când scenele sunt puse pe două coloane paralele:

11:1-6	14:13-16
1: a trimis pe doi din ucenicii săi	13: Şi a trimis doi din ucenicii Lui, zicându-le... şi vă va întâmpina un om...
2: Şi le-a zis... veţi afla	
3: Spuneţi că Domnul..	14: Spuneţi: Învăţătorul ...
4: Deci au mers şi au găsit...	16: Şi au ieşit ucenicii... şi au găsit aşa precum le-a spus; şi ..."[1]
6: Precum le zisese Iisus	

În introducerea la Cina cea de Taină putem observa aportul imaginaţiei lui Marcu şi stilul său literar în acţiune. Povestirea despre Iuda, care urmează, provine, probabil, din sursa lui *Marcu*, aşa cum este ea bazată pe o aluzie, făcută explicită numai în a patra Evanghelie. Marcu ne spune că Iisus ştia, în mod miraculos, dinainte, că „unul dintre voi ... mă va vinde". Faptul că acea cunoaştere este o ficţiune tipologică devine clar din restul versetului: „Care

mănâncă împreună cu Mine" (14:18). Probabil, fără să-şi dea seama de spusele sursei sale, Marcu îl prezintă pe Iisus ca făcând aluzie la *Ps.* 40:9: „Chiar omul cu care eram în pace, în care am nădăjduit, care a mâncat pâinea mea, a ridicat împotriva mea călcâiul". Aluzia lui Marcu devine explicită, aşa cum se vede din restul povestirii, în cea de a patra Evanghelie; Ioan îl pune pe Iisus să declare: „Ci ca să se împlinească Scriptura: Cel ce mănâncă pâinea cu Mine, a ridicat călcâiul împotriva Mea" (13:18). Acest fapt fiind făcut explicit, ficţiunea tipologică implicită continuă cu relatarea lui Ioan referitoare la Cina cea de Taină. În timp ce Marcu îl pune pe Iisus să „ştie" – pe baza presupusei preziceri din *Ps.* 40 – că „unul dintre voi (nespecificat)... mă va vinde", Ioan îl prezintă pe Iisus ca ştiind exact, printr-o extindere creatoare a versetului din Marcu, cine este trădătorul. „Iar El le-a zis: Unul dintre cei doisprezece care întinge cu Mine în blid" (*Marcu* 14:20). Pentru Ioan, miraculoasa precunoaştere, de către Iisus, a trădătorului, este o altă piesă a evidenţei divinităţii sale: „De acum vă spun vouă, înainte de a fi aceasta, ca să credeţi, când se va împlini, că Eu sunt" (*Ioan* 13: 19). Atunci când ucenicul iubit întreabă: „Doamne, cine este?", Iisus îi răspunde: „Acela este, căruia eu, întingând bucăţica de pâine, i-o voi da. Şi întingând bucăţica, a luat-o şi i-a dat-o lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul". (*Ioan* 13:26). Astfel, unul „care a mâncat pâinea mea". (*Ps.* 40:9 LXX), este demascat ca fiind Iuda înainte de trădarea sa; vedem ficţiunea tipologică conturându-se în faţa ochilor noştri.

Astfel, *Psalmul* 40 al Septuagintei – cum vom vedea mai târziu în acest capitol – a ajutat la crearea unui alt aspect al legendei lui Iuda, căci acest psalm a fost interpretat, în mod tradiţional în iudaism, ca fiind scris de către David, avându-l în vedere pe consilierul său Ahitofel care şi-a trădat stăpânul şi apoi s-a spânzurat; evenimente con-

siderate ca prezicere a destinului lui Iuda.

Marcu a fost primul care a prezentat, din motive teologice, Cina cea de Taină ca o masă pascală; Matei şi Luca îl urmează în această problemă, doar Ioan scrie, foarte clar, că în concepţia sa Cina cea de Taină nu a fost o masă pascală, ci, mai degrabă, a avut loc în noaptea de dinaintea Paştelui (vezi *Ioan* 13:1; 18:28; 19:14). S-ar părea că, în acest caz, Ioan era corect şi că semnificaţia pascală a Cinei este o creaţie a lui Marcu. Prima relatare a acestei mese apare la Pavel, care nu face nici o menţiune în legătură cu Paştele şi susţine că „Cina Domnului" însemna o masă servită complet şi regulat la întâlnirile creştine. Relatarea lui Pavel, fără îndoială, face parte din acelaşi gen de tradiţie din care se inspiră şi Marcu, şi are o semnificaţie liturgică creştină clară, fără nici o conotaţie pascală:

> Căci eu de la Domnul am primit cea ce v-am dat şi vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine, şi, mulţumind, a frânt şi a zis: Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea. Asemenea şi paharul după cină, zicând: Acest pahar este legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea. (*I. Cor.* 11:23-25)

Versiunea lui Marcu, cea a tradiţiei, sau nu avea nici o semnificaţie liturgică – nici o formulare de genul: „Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea" –, sau Marcu a schimbat-o, în mod deliberat; mai mult, aluzia biblică centrală din scena lui Marcu – care nu poate fi regăsită la Pavel – este , în mod explicit, non-pascală, referindu-se la scena legământului de pe Sinai, care s-a întâmplat trei luni după primul Paşte:

> Şi, mâncând ei, a luat Iisus pâine şi binecuvântând, a frânt şi le-a dat lor şi a zis: Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu. Şi luând paharul, mulţumind, le-a dat şi au băut din el toţi. Şi a zis lor: Acesta este sângele Meu al legii celei noi, care pentru mulţi se varsă (*Marcu* 14:22-24)

Sursa lui Marcu îl pune pe Iisus să facă aluzie la *Ieşirea* (24:8): „Acesta este sângele legământului, pe care l-a încheiat Domnul cu voi". În versiunea lui Pavel, aluzia biblică centrală se referă la *Ieremia* (31:31): „când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou", un alt verset fără semnificaţie pascală. Deşi Marcu denumeşte masă pascală ceea ce s-a întâmplat acolo – conform tradiţiei pe care a folosit-o şi Pavel, – scena nu reprezintă, de fapt, o descriere a unei mese pascale; nu sunt menţionate ierburile amare, aşa cum se cere în *Numerii* (9:11), şi nu este intonată nici o liturghie de Paşte; într-adevăr" lui R. Gamaliel – primul secol – i se atribuie o tradiţie conform căreia oricine nu menţionează mielul, azimele şi ierburile amare la masă, nu şi-a îndeplinit obligaţiile pascale.[2] Mai mult, relatarea arestării, pe care a moştenit-o Marcu, precizează că Iisus *nu* a fost arestat în timpul sărbătorii Paştelui: „Şi după două zile erau Paştile şi Azimile. Şi arhiereii şi cărturarii căutau cum să-L prindă cu vicleşug, ca să-L omoare. Dar ziceau: Nu la praznic, ca să nu fie tulburare în popor" (*Marcu* 14:1-2). Marcu a moştenit o tradiţie a Cinei de Taină, care era, deja, o parte a liturghiei creştine şi a transformat-o, potrivit scopurilor sale teologice, într-o masă pascală, fapt ce devine clar din introducerea la relatarea sa din 14:12: „Iar în ziua cea dintâi a Azimelor, când jertfeau mielul de Paşti, ucenicii Lui L-au întrebat: Unde voieşti să mergem să gătim ca să mănânci Paştile?" Astfel, deşi cuvântul Pahar, „sângele Meu, sângele legământului", nu sunt spuse pascale în naraţiunea lui Marcu, pentru el, sângele lui Iisus este, totuşi, echivalentul simbolic al mielului pascal.

În mod ciudat, a patra Evanghelie atribuie semnificaţie pascală morţii lui Iisus, *fără* a transforma Cina cea de Taină într-o masă pascală, făcându-l pe Ioan Botezătorul să-l identifice pe Iisus cu „Mielul lui Dumnezeu" (*Ioan*

1:29) şi zugrăvindu-l pe Iisus ca murind în după-amiaza de *dinaintea* Paştelui, în acelaşi timp când la Ierusalim erau sacrificaţi mieii.

Cu alte cuvinte, nu putem afla când a murit Iisus – în după-amiaza zilei dinainte de Paşte, sau în după-amiaza de după Paşte – pentru că relatările sunt mai degrabă creaţii teologice, decât acel gen de istorie în care cronologia este fundamentală. Nu putem şti nici dacă cuvintele despre pahar şi pâine erau mai degrabă afirmaţii reale, sau naraţiuni teologice create din pasajele Vechiului Testament; nici ce a spus, de fapt, Iisus: „Luaţi mâncaţi, acesta este trupul Meu" sau „acesta este trupul Meu, care este pentru voi; faceţi acest lucru întru pomenirea Mea"; sau „Acesta este sângele Meu, al Legii celei noi" sau „Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea".

Următorul episod, după Cina cea de Taină – povestirea celor petrecute în grădina Ghetsimani – constituie una dintre cele mai mişcătoare creaţii literare din Noul Testament. Deşi *Evanghelia după Marcu* este prima care redă istorisirea în formă scrisă, originile ei veterotestamentare sunt mai clar relevate în versiunea lui Luca – al cărei vocabular îşi trădează originea din *III Regi* 19, istoria fugii lui Ilie din faţa lui Ahab şi a Izabelei. În cele două povestiri, profetul (Ilie, Iisus) ştie că conducătorii (Ahab, autorităţile Ierusalimului) caută să-l aresteze şi să-l omoare. În ambele, profetul îi lasă de o parte pe slujitorii sau discipolii săi şi caută singurătatea sub un copac (Ilie) într-o grădină cu măslini (Iisus), unde se roagă să fie izbăvit („Ia-mi sufletul"; „Îndepărtează de la mine paharul acesta"). În ambele, apare un înger al Domnului care-l întăreşte – spunându-i lui Ilie să se „scoale", aşa cum Iisus le spune ucenicilor: „Sculaţi-vă" –, apoi profetul porneşte mai departe pentru a se confrunta cu destinul său. Numai

versiunea lui Luca zugrăveşte apariţia îngerului în faţa lui Iisus în Ghetsimani, evidenţiind – prin vocabularul său – dependenţa de *III Regi* şi, în acest fel, originile poveştirii: „Iar un înger (*aggelos*) din cer s-a arătat Lui şi-l întărea (*enischuon*) – *Luca* 11:43; în **Regi**, lui Ilie îi apare un înger (*aggelos*) şi-l ajută să meargă înainte „în putere" (*en ischui*) *III Regi* 19:8.

În orice caz, versiunea povestirii lui Marcu şi-a pierdut semnul originilor, relevând alte baze biblice, mai ales în privinţa cuvântărilor lui Iisus. Pericopa lui Marcu are două motive principale: cel minor este continuarea temei – aproape obsesive – a inadecvării ucenicilor la misiunea lor; cel major este să-l arate pe Iisus umilindu-se pe sine – în împlinirea Scripturii – în faţa voinţei divine, aceasta demonstrând demnitatea sa de a fi salvatorul nostru. Chiar dincolo de originile sale aparente în Vechiul Testament, relatarea lui Luca este, în mod evident, una creatoare, din moment ce nu poate exista nici o mărturie referitoare la suferinţele lui Iisus în grădină, după ce i-a părăsit pe ucenici; conform naraţiunii erau cu toţii adormiţi. Suferinţa lui Iisus este parte a unei ficţiuni tipologice şi, totodată, o dovadă a capacităţii sale de precunoaştere supranaturală (asupra căreia insistă Marcu). Aşa cum ştiuse dinainte că unul dintre ucenicii săi îl va trăda, tot aşa ştia că acest gest va fi săvârşit în aceiaşi noapte:

> Şi au venit la un loc al cărui nume este Ghetsimani, şi acolo a zis către ucenicii Săi: Şedeţi aici până ce Mă voi ruga. Şi a luat cu El pe Petru şi pe Iacov şi Ioan şi a început a se tulbura şi a se mâhni. Şi le-a zis lor: Întristat este sufletul Meu până la moarte. Rămâneţi aici şi privegheaţi (*Marcu* 14:32-34).

Pentru aceste versete, cele mai importante modele biblice le aflăm în cărţile *Iona* şi în *Psalmi*.

În capitolul patru al cărţii sale, profetul Iona era „cuprins de mare supărare" (4:1), aşa cum Iisus în grădina

Ghetsimani „a început a se tulbura şi a se mâhni". Ambii se roagă în suferinţa lor, Iona declarând: „Sunt mâhnit până la moarte" (*sphodra leluppemai ego heos thanatou*) (*Iona* 4:9); Iisus se roagă: „Întristat este sufletul Meu până la moarte" (*perilupos estin he psyche mou heos thanatou*) (*Marcu* 14:34). Acest pasaj din *Marcu* putea să fie, de asemenea, influenţat de *Psalmul* 42:5, unde psalmistul se întreabă „Pentru ce eşti mâhnit suflete al meu, şi pentru ce mă tulburi?" (*perilupos ei he pssyche mou*).

Restul rugăciunii lui Iona nu mai devine un model de urmat pentru scena din *Marcu*; el spune cu nerăbdare Domnului: „Şi acum, Doamne, ia-mi sufeltul meu , căci este mai bine să mor decât să fiu viu" (4:3); astfel că primul scriitor creştin apelează din nou la *Psalmi*, la aceste strigăte religioase ale unui suflet tulburat. Aici poate fi observat procesul prin care se dezvoltă creaţia literară a lui Marcu. Un mare număr de texte biblice – mai ales din cărţile lui *Zaharia, Iona* şi *Psalmi* – marchează istorisirea întregii seri de vineri de dinaintea răstignirii. Marcu era, în mod evident, puţin conştient de temeiurile biblice ale tradiţiei sale; în schimb, ceilalţi trei evanghelişti erau, în felul lor, în naraţiunile la care recurgeau, mult mai conştienţi de „împlinirea" Scripturilor. La sfârşitul Cinei de Taină, spune Marcu, „după ce au cântat cântări de laudă, au ieşit pe Muntele Măslinilor" (14:26). Matei ştie că aceste tradiţionale cântări de laudă pascale trebuiau să se afle în *Psalmii* 113-118, din care primii doi erau cântaţi înaintea cinei, iar ultimii patru după cină; astfel că primul evanghelist, dacă nu şi ceilalţi, a fost conştient că Iisus tocmai terminase de cântat cuvintele ce urmează – conştient că orice evreu le-ar fi cântat – aşa că şi Iisus *trebuia* să le fi cântat:

> Eu am zis întru uimirea mea:
> Tot omul este mincinos!...
> Paharul mântuirii voi lua
> Şi numele Domnului voi chema.
> Făgăduinţele mele le voi plini Domnului
> Înaintea a tot poporului său.
> Scumpă este înaintea Domnului
> moartea cuvioşilor lui. (*Ps.* 115:2-6)

Asupra acestor versete ar fi meditat, deci, Iisus în timp ce se îndrepta cu ucenicii săi spre Ghetsimani. Psalmistul a prezis faptul că „tot omul este mincinos"; de aceea, Iisus trebuia să le spună ucenicilor: „Toţi vă veţi sminti întru Mine, în noaptea aceasta" (*Marcu* 14:27), şi se gândea la patimile ce urmau ca la un „pahar". Din moment ce psalmistul a prezis acest lucru , Iisus trebuie să simtă şi el suferinţă şi teamă în povestirea lui Marcu şi să spună: „Tată ... îndepărtează de la Mine paharul acesta" (*Marcu* 14:36). Dar teama lui Iisus era momentană. Psalmistul ne asigură că:

> Iubesc pe Domnul, căci el aude glasul rugăciunii mele;
> Că şi-a plecat urechea spre mine...
> Cuprinsu-m-au durerile morţii...
> Dar am chemat numele Domnului şi am zis:
> „Doamne, izbăveşte sufletul Meu". (*Ps.* 114-:1-4)

Astfel, evoluţia emoţiilor lui Iisus, din această noapte a suferinţei din grădină, urmează evoluţia cântului pascal din Psalmii menţionaţi; de la teamă şi suferinţă, la rugăciune, la hotărârea şi fermitatea de a lua paharul: „Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voieşti Tu". (*Marcu* 14:36).

> După ce s-a rugat, Iisus a venit la ucenici „şi i-a găsit dormind şi i-a zis lui Petru: Simone, dormi? N-ai avut tărie ca să veghezi un ceas? Privegheaţi şi vă rugaţi, ca să nu intraţi în ispită. Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios. (*Marcu* 14:37-38).

Pentru relatarea referitoare la evoluţiile lui Iisus, sursa lui Marcu a revenit la *Iona* 1:6, unde căpitanul corăbiei se apropie de profet în noaptea puternicei furtuni: „Pentru ce dormi? Scoală-te şi strigă către Dumnezeul tău". Acest

verset structurează, de asemenea, scena următoare din *Marcu*, când Iisus se întoarce la ucenicii săi: „Încă dormiți...? Sculați-vă" (*Marcu* 14:41-42 NEB).

Sursa principală a narațiunii despre arestarea lui Iisus – începând cu lașitatea ucenicilor săi – se află în cartea lui *Zaharia*. Din moment ce lașitatea lor a fost umilită ulterior – dar atât de puțin luată în seamă pentru a cântări statura lor în ochii primilor creștini –, ea poate fi, la fel de bine un fapt istoric. Dar slăbiciunea și orbirea lor (nu a prezis Iisus de trei ori acestea?) pot fi prezentate, în cele din urmă, ca fiind urmarea unui plan și a voinței deliberate a lui Dumnezeu. Astfel, Marcu începe relatarea arestării printr-o referire la *Zaharia*; Iisus a spus: „Toți vă veți sminti întru Mine, în noaptea aceasta, că scris este: Bate-voi păstorul și se vor risipi oile" (*Marcu* 14:27). Conform tradiției, sursa lui Marcu citează *Zaharia* 13:7; în interpretarea creștină păstorul se referă la Iisus, iar turma la cei unsprezece ucenici fideli. Ceea ce Marcu nu știa era faptul că însuși contextul acestui verset ținea de sursa sa și viza scena arestării, și că păstorul constituia un subiect al celei de a doua interpretări referitoare la „ciobanul rău" (*Zaharia* 11:17), care era, de fapt, modelul lui Iuda Iscarioteanul. Referirea lui Marcu la *Zaharia* 13:7 este mai curând dintr-un text aramaic sau ebraic decât din Septuagintă – și o dovadă că Marcu a moștenit, mai degrabă, o referință tradițională decât că a compus-o pe a sa în limba greacă.

În capitolul 11, *Zaharia* descrie ciobanul cel rău care vinde turma pentru sacrificare, în loc s-o ocrotească. Acesta nu cruță oile, ci, mai degrabă, este interesat să poată spune: „Iată, m-am îmbogățit" (*Zaharia* 11:5). Așa cum spusese Iisus la Cina cea de Taină: „Vai de omul acela prin care este vândut Fiul Omului" (*Marcu* 14:21); la fel și Zaharia: „Vai de ciobanul cel rău" (*Zaharia* 11:17) căci el spune turmei sale: „Nu vă mai pasc. Cea care este de murit

să moară" (11:9). Și își rupe toiagul de păstor și își abandonează slujba. Dar „negustătorii de oi, care luau seama la mine, au înțeles că acesta a fost cuvântul Domnului" (11:11). Ciobanul cel rău spune negustătorilor de oi: „Dacă socotiți cu cale, dați-mi simbria, iar dacă nu, să nu mi-o plătiți. Și mi-au cântărit simbria mea treizeci de arginți". (*Zaharia* 11:12). Destinul păstorului rău, care vinde turma sa pentru tăiere, va fi teribil: „Vai de ciobanul rău care lasă turma în părăsire! Sabia să lovească brațul lui și ochiul lui cel drept" (*Zaharia* 11:17). În *Marcu*, acest destin este transferat asupra celui care, arestându-l pe Iisus, este lovit cu o sabie de unul din ucenicii săi. În sursa lui Marcu, păstorul cel rău, care vinde turma, devine Iuda Iscarioteanul, care „s-a dus la arhierei ca să-l vândă pe Iisus. Și auzind ei, s-au bucurat și au făgăduit să-i dea bani" (*Marcu* 14:10-11). Marcu nu menționează suma de bani, după cum nu rezultă nici că ar ști că textul din *Zaharia* a fost interpretat de sursa sa ca o profeție a arestării lui Iisus. Matei, însă recunoaște că despre aceasta este vorba, așa cum putem vedea din interpretarea pe care o dă textului lui *Marcu*:

> Atunci unul din cei doisprezece, cel numit Iuda Iscarioteanul, ducându-se la arhierei, a zis: Ce voiți să-mi dați și eu îl voi da în mâinile voastre. Iar ei s-au învoit cu el treizeci de arginți. Și de atunci căuta un prilej potrivit ca să-L dea în mâinile lor. (*Matei* 26:14-16)

Matei l-a citit pe *Marcu* și a observat transparența sa referitoare la *Zaharia* și a schimbat intenția lui Iuda de a-l trăda pe Iisus într-o întrebare directă; atunci Matei l-a parafrazat pe *Zaharia* (11:12) „Și mi-au cântărit simbria mea treizeci de arginți". În acest moment, metoda de compunere a lui Matei devine deosebit de interesantă. Marcu nu spune nimic despre soarta lui Iuda după arestarea lui Iisus, ci numai faptul că preoții i-au promis bani, și nici nu precizează faptul dacă banii i-au fost achitați vreodată. Dar

sensul creştin al plăţii nu se putea opri aici, şi curând au circulat legende că Iuda a sfârşit în mod oribil. Luca cunoştea una din aceste legende:

> Deci acesta a dobândit o ţarină din plata nedreptăţii şi, căzând cu capul înainte, a crăpat pe la mijloc şi i s-au vărsat toate măruntaiele. Şi s-a făcut cunoscută aceasta tuturor celor ce locuiesc în Ierusalim, încât ţarina aceasta s-a numit în limba lor Hacheldamah, adică Ţarina Sângelui. (*Faptele* 1:18-19)

Aşa cum era de aşteptat, primii creştini – pentru a afla ce s-a întâmplat cu Iuda – au apelat la Vechiul Testament, sursa lor obişnuită. Deoarece Luca l-a pus pe Petru să spună mai înainte, în istorisirea morţii lui Iuda, că „trebuie să se împlinească Scriptura aceasta pe care Duhul Sfânt, prin gura lui David, a spus-o dinainte despre Iuda" (*Fapte* 1:16), atunci Petru citează *Psalmii* 68:29 şi 108:7 ca oracole despre Iuda Iscarioteanul. Dar înainte ca Luca să-l pună pe Petru să citeze aceste pasaje, el inserează afirmaţia sa despre Iuda care cumpără un petic de pământ şi despre moartea sa. Ea nu se află în *Psalmi*, ci într-un alt pasaj pe care primii creştini îl citeau ca o prezicere despre Iuda: ca şi Marcu, Luca pare a nu cunoaşte sursa informaţiei referitoare la peticul de pământ; ea provine din *Ieremia*: „Am cumpărat de la Hannameel, fiul unchiului meu, ţarina cea din Anatot şi i-am cântărit şapte sicli de argint şi zece arginţi" (*Ier.* 32:9)

Atunci Ieremia a luat zapisurile de cumpărare şi le-a depus „într-un vas de lut" (*Ier.* 32:14). Deşi Luca nu-l identifică pe Ieremia – ca sursă de informare în legătură cu cumpărarea ogorului – ştim cu certitudine că *Ieremia* este cartea la care apelau primii creştini pentru astfel de informaţii, aşa cum ne spune Matei în versiunea istorisirii sale.

> Atunci Iuda, cel ce L-a vândut, văzând că (Iisus) a fost osândit la moarte, s-a căit şi a adus înapoi arhiereilor şi bătrânilor cei treizeci de arginţi, zicând: Am greşit vărsând sânge nevinovat. Ei i-au zis: Ce ne priveşte pe noi? Tu vei vedea. Şi el, aruncând arginţii în Templu, a plecat şi, ducându-se, s-a spânzurat. Iar arhiereii, luând banii, au zis: Nu se cuvine să-i punem în vistieria templului, deoarece sunt preţ de sânge. Şi ţinând ei sfat, au cumpărat cu ei Ţarina Olarului, pentru îngroparea străinilor. Pentru aceea s-a numit ţarina aceea, Ţarina Sângelui, până în ziua de astăzi. Atunci s-a împlinit cuvântul spus de Ieremia proorocul, care zice: „Şi au luat cei treizeci de arginţi, preţul celui preţuit, pe care l-au preţuit fiii lui Israel. Şi i-au dat pe Ţarina Olarului, după cum mi-a spus mie Domnul". (*Matei* 27:3-10)

Dar pasajul pe care îl citează Matei, nu este din *Ieremia*, ci o parafrazare din *Zaharia* (11:12-13):

> Şi le-am zis: Dacă socotiţi cu cale, daţi-mi simbria, iar dacă nu, nu mi-o plătiţi. Şi mi-au cântărit simbria mea treizeci de arginţi. Atunci a grăit Domnul către Mine: Aruncă-l olarului preţul acela scump cu care Eu am fost preţuit de ei. Şi am luat cei treizeci de arginţi şi i-am aruncat în vistieria templului Domnului, pentru olar.

Faptul că Matei crede că pasajul pe care îl citează provine din *Ieremia*, arată că el s-a depărtat de practica sa obişnuită – mai ales când îl utilizează pe *Marcu* – de a verifica acurateţea surselor sale în referirile la Vechiul Testament. Istorisirea acţiunilor lui Iuda, după trădarea sa, constituie unul din exemplele cele mai relevante de utilizare – pe cale creatoare şi imaginară – de către primii creştini a Vechiului Testament ca scriere despre Iisus. Aici se dezvoltă – printr-o combinare a textelor lui Ieremia şi Zaharia – două legende diferite: una în care Iuda cumpără Ţarina Sângelui, şi alta, în care preoţii cumpără ogorul.

Din faptul că existau două astfel de legende, rezultă că circulau două istorisiri diferite despre moartea lui Iuda; în *Matei*, el se spânzură, iar în *Fapte* crapă „la mijloc". Ambele versiuni ale morţii sale sunt bazate pe o citire oraculară a Vechiului Testament. Din moment ce Luca îl prezintă pe Petru ca recurgând la *Psalmul* 69 şi 108, ca preziceri pentru Iuda, este posibil ca legenda lui *Luca* – refe-

ritoare la „crăparea" lui Iuda – să-i fi parvenit dintr-o lectură neclară a *Psalmului 136:9*: „Fericit este cel ce va apuca şi va lovi pruncii tăi de piatră". Nu trebuie să facem speculaţii în legătură cu sursa biblică a legendei lui Matei, căci în Vechiul Testament întâlnim o paralelă strânsă şi cu un trădător care se spânzură: Ahitofel care-l trădează pe David în revolta sa alături de Absalom, după ce a constatat că sfatul său a fost ignorat:

> Ahitofel însă, văzând că sfatul său nu a fost urmat, a pus şeaua pe asin, a plecat şi s-a dus la casa sa, în cetatea sa, şi şi-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat. *(II Regi* 17:23).

Matei utilizează acelaşi termen grecesc pentru „s-a spânzurat" (*apegxato*) – 27:5, ca şi în Septuagintă.

Deşi Iisus a fost prins de către autorităţi înainte de a fi judecat şi ucis, scena arestării din *Marcu* este un episod de creaţie literară bazat, în mare parte, pe pasaje din Vechiul Testament, citite ca preziceri de genul „Să se împlinească Scripturile", cum spune Iisus când a fost arestat, iar scenele din *Matei, Luca* şi *Ioan*, reprezintă variaţii ale naraţiunii de bază din *Marcu.*

Aşa cum au demonstrat unii cercetători, scena arestării pare a fi inventată şi inutilă. Iisus şi deplasările sale erau bine cunoscute autorităţilor; ca să-l prindă pe Iisus nu era necesar să se recurgă la „ajutoarele nesigure ale trădătorilor angajaţi".[3] „În fiecare zi eram la voi în templu, învăţând, şi nu M-aţi prins", le aminteşte Iisus la arestarea sa (*Marcu* 14:49); este greu de presupsus ca fiind necesară, trădarea printr-un sărut a unuia care era, deja, cunoscut, acel act era o împlinire a profeţiei. Primii creştini îşi aminteau că „sărutările celui care te urăşte sunt viclene" (*Proverbe* 27:6); ei îşi aminteau, de asemenea, povestirea din *II Regi* 20:9-10, când Ioab a zis lui Amasa: „Eşti sănătos, frate?" şi cu mâna dreaptă l-a apucat pe Amasa de

barbă să-l sărute. „Amasa însă nu s-a ferit de sabia care era în mâna lui Ioab; şi acesta l-a lovit cu ea în pântece". Ştim că acest pasaj a devenit una din bazele povestirii despre Iuda, pentru că ea este reflectată, din nou, în versiunea lui Luca despre moartea trădătorului. Căci, atunci când Ioab l-a tăiat pe Amasa, aflăm din Septuagintă (sursa lui Luca), acesta „şi-a vărsat (*exechuthe*) măruntaiele pe pământ" (*II Regi* 20:10), exact cum s-a întâmplat când a murit Iuda: „A crăpat pe la mijloc şi s-au vărsat (*exechuthe*) toate măruntaiele". (*Fapte* 1:18). Aşa cum am văzut, aceiaşi carte a Vechiului Testament i-a procurat lui Matei versiunea morţii trădătorului: sinuciderea prin spânzurare.

Judecata

Istorisirea procesului lui Iisus începe în *Marcu*; evanghelistul deţinea tradiţii contradictorii, pe care a încercat să le armonizeze. Ceilalţi evanghelişti au elaborat povestirea pe baza lui *Marcu* şi, mai pe larg, pe baza Vechiului Testament. Istorisirea procesului de către Marcu trebuia să fie una speculativă, din moment ce acolo nu se afla prezent nici unul dintre ucenicii lui Iisus ca s-o relateze ulterior: „Atunci L-au lăsat şi au fugit toţi" (*Marcu* 14:50). Primii creştini, alcătuind o relatare a procesului, au urmat metoda obişnuită de strângere a informaţiilor despre Iisus; în absenţa evidenţelor reale, au apelat la Vechiul Testament.

Scena din faţa sinedriului începe printr-o combinare de pasaje din *Daniel* şi din *Psalmi*. Efortul de a găsi probe împotriva lui Iisus, provine, în primul rând, din *Cartea lui Daniel*, în versiunea Septuagintei: „Atunci dregătorii şi satrapii se treziră (*ezetoun*) să găsească (*heurein*) lui Daniel vreo pricină din partea cârmuirii regatului, dar nu putură să-i afle (*ouch heuron*) nici o pricină" (*Daniel* 6:5).

Acest pasaj se reflectă în textul lui Marcu: „Arhiereii și tot sinedriul căutau (*ezetoun*) împotriva lui Iisus mărturie ca să-L dea la moarte, dar nu găseau" (*ouch heuriskon*) – *Marcu* 14:55. Următoarele versete provin, fie din *Psalmul* 27, fie din *Psalmul* 34.

> „Și ridicându-se unii (*anastantes*) au dat mărturie mincinoasă (*epseudomarturoun*) împotriva Lui" – *Marcu* 14:57.
>
> S-au sculat martori nedrepți (*anastantes martures adikoi*) și m-au întrebat (*eperoton*) – *Ps.* 34:10.
>
> „Și sculându-se în mijlocul lor (*annastas*), arhiereul L-a întrebat (*eperotese*) pe Iisus – *Marcu* 14:60.
>
> „Că mulți mărturiseau mincinos împotriva Lui, dar mărturiile nu se potriveau" – *Marcu* 14:56.
>
> „S-au ridicat împotriva mea (*epanestesan*) martori nedrepți (*martures adikoi*) și nedreptatea a mințit (*epseusato*) sieși" – *Ps.* 26:18.

În cadrul tradiției există o confuzie în ceea ce privește acuzațiile împotriva lui Iisus, din partea martorilor mincinoși;

> Și ridicându-se unii, au dat mărturie mincinoasă împotriva Lui, zicând: Noi L-am auzit zicând: Voi dărâma acest templu făcut de mână, și în trei zile altul, nefăcut de mână, voi clădi. Dar nici așa mărturia lor nu era la fel. (*Marcu* 14:57-59).

Dar ceea ce pentru Marcu constituia mărturie mincinoasă, pentru Ioan era una autentică, deoarece îl pune pe Iisus să declare; „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica". Ascultătorii lui Iisus credeau că este vorba de templul din Ierusalim, dar Ioan intervine: „Iar El vorbea despre templul trupului său" (*Ioan* 2:19, 21). Probabil, Marcu deținea spusa și a utilizat-o, prin autoritatea sa proprie, ca o acuzație adusă lui Iisus.

Pentru că faimosul pasaj din *Isaia* 53 – referitor la slujitorul aflat în suferință – a devenit atât de important în înțelegerea patimilor de către primii creștini, și pentru că *Isaia* 53:7 spunea că „nu și-a deschis gura", de timpuriu a apărut o tradiție în legătură cu tăcerea lui Iisus în fața sinedriului la prima întrebare a arhiereului („Nu răspunzi nimic la tot ce mărturisesc împotriva Ta, aceștia?"): „Iar El tăcea și nu răspundea nimic" (*Marcu* 14:61). Dar Marcu deținea, de asemenea, o legendă că Iisus a vorbit în timpul procesului său, dând la a doua întrebare: „Ești tu Hristosul?" un răspuns fără echivoc: „Eu sunt" (*ego eimi*) (*Marcu* 14:61). Matei a fost, desigur, încurcat de această dilemă, astfel că introduce un element nou, în cea de a doua întrebare a arhiereului. Dacă Marcu îl pune pe acesta să întrebe, pur și simplu: „Ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat?" (*Marcu* 14:61), Matei completează întrebarea: „Te jur (*exorkizo*) pe Dumnezeul cel viu să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu" (*Matei* 26:63). Trebuind să aleagă o cale, pentru a conferi sens celor spuse de Marcu în ambele situații – faptul că Iisus a vorbit, și nu a vorbit în fața sinedriului –, Matei introduce în scenă o cerință din *Levitic* (5:1): „Dacă vreun suflet va păcătui prin aceea că, fiind să jure (*horkismu*) ca martor, nu va spune ceea ce a auzit sau ce știe, acela va lua asupra sa păcat". Prin acest ecou al textului din *Levitic* – ca adaos la versiunea lui Marcu, în legătură cu întrebarea marelui preot –, Matei justifică, astfel, faptul că Iisus va răspunde totuși, în ciuda profeției din *Isaia* 53 că nu va deschide gura. Este, de asemenea, interesant faptul că Matei justifică jumătate din afirmația lui Marcu referitor la tăcerea lui Iisus la prima întrebare a marelui preot; în *Marcu* 14:61 ni se spune că „El (Iisus) tăcea și nu răspundea nimic", în timp ce în *Matei* 26:63 aflăm numai că „Iisus tăcea". Matei preferă expresia „Iisus tăcea" pentru a conferi sens faptului că Iisus a răspuns la următoarea întrebare. *Matei* 26:64

păstrează, totuşi, non-răspunsul profeţit de către Isaia, transformând replica din *Marcu* „Eu sunt" într-un ambiguu: „Tu ai zis" (*Matei* 26:64).

Întâlnim şi un alt exemplu al dibăciei literare a lui Matei în tratarea aspectului „blasfemiator" al procesului. În Marcu – unde atât Iisus cât şi marele preot, prin perifraze, au mare grijă ca să evite folosirea directă a termenului „Dumnezeu" –, scenele se derulează astfel:

> Iarăşi L-a întrebat arhiereul şi I-a zis: Eşti tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat? Iar Iisus a zis: Eu sunt şi veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta puterii (*tes dunameos*) şi venind pe norii cerului. Iar arhiereul sfâşiindu-şi hainele a zis: Ce trebuinţă mai avem de martori? Aţi auzit hula. (*Marcu* 14:61-64).

Cu toate acestea, în mod amuzant, Matei îl transformă pe însuşi marele preot într-un blasfemiator, schimbând textul lui Marcu, astfel că marele preot foloseşte, în întrebarea sa, de două ori termenul „Dumnezeu": „Te jur pe Dumnezeul cel viu, să ne spui nouă de eşti Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu" (*Matei* 26:63).

Pentru ceea ce i s-a întâmplat lui Iisus în acest moment, sursa lui Marcu apelează la *Isaia* 50:6 din Septuaginta: „Spatele l-am dat spre bătăi (*hrapismata*) şi obrajii mei spre pălmuiri şi faţa mea nu am întors de la ruşinea scuipăturilor (*emptusmaton*)", pentru a scrie imediat: „Şi unii au început să-L scuipe (*emptuein*), să-i acopere faţa şi să-L bată cu pumnii (*hrapismasin*)" (*Marcu* 14:65).

Răstignirea

Faptul că Iisus a fost răstignit de către romani – metoda lor obişnuită de a-i executa pe rebeli –, constituie baza istorică a relatărilor din evanghelii referitoare la moartea lui Iisus (*Marcu* 15, *Matei* 27, *Luca* 23, *Ioan* 19); relatări care sunt, fără îndoială, şi ele creaţii literare compuse în scopuri teologice:

> Şi L-au dus afară ca să-L răstignească. Şi au silit pe un trecător, care venea din ţarină, pe Simon Cirineul, tatăl lui Alexandru şi al lui Ruf, ca să ducă crucea Lui. Şi L-au dus la locul zis Golgota, care se tălmăceşte „locul Căpăţânii". (*Marcu* 15:20-22)

Pare destul de simplu şi chiar binevenit faptul că fiii unuia din martorii răstignirii sunt cunoscuţi scriitorului şi comunităţii sale, asigurându-ne, astfel, că relatarea evenimentului este corectă din punct de vedere istoric. La fel, autorul celei de a patra Evanghelii declară ferm că mărturia celui ce a văzut evenimentele din faţa crucii „este adevărată; şi acela ştie că spune adevărul" (*Ioan* 19:35); tot după *Ioan*, Iisus „ducându-şi crucea, a ieşit la locul care se cheamă al Căpăţânii, care evreieşte se zice Golgota" (*Ioan* 19:17). Nu putem decide care din versiuni este corectă şi nici nu putem şti dacă Iisus şi-a dus crucea singur, din moment ce ambele versiuni coexistă, nu atât din raţiuni istorice cât din necesităţi teologice sau apologetice.

Observaţi cu atenţie limba greacă din relatarea lui Marcu despre Simon din Cirene: „Şi au silit... ca să ducă crucea Lui" (*hina are ton stauron autou*). – *Marcu* 15:21 şi comparaţi-o cu cuvintele lui Iisus în legătură cu misiunea unui ucenic creştin: „Oricine voieşte să vină după Mine... să-şi ia crucea (*arato ton stauron autou*) şi să-Mi urmeze Mie (*Marcu* 8:34). Marcu utilizează aproape aceleaşi cuvinte; Simon îl urmează pe Iisus, cu crucea acestuia, printr-o aluzie simbolică la ceea ce înseamnă să fii creştin. *Marcu* 15:21 este o pildă legiuită a vieţii creştine, compusă, probabil, de Marcu însuşi. De ce numele Simon? Să ne întoarcem la sursa lui Marcu pentru expresia „să-şi ia crucea" din capitolul 8:34; Iisus tocmai enunţase prima prezicere a patimilor („Fiul Omului trebuie să pătimească multe... şi să fie omorât"):

> Şi luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească. Dar El întorcându-Se şi uitându-Se la ucenicii Săi, a certat pe Petru şi

> i-a zis: Mergi, înapoia Mea satano! Căci tu nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor. (*Marcu* 8:32-33).

Astfel, Iisus spune ca fiecare să-și poarte crucea sa. *Marcu*, pur și simplu, schimbă scena din capitolul 15, unde Simon trebuie să-i ducă crucea, în loc să-l dojenească pe Iisus când vorbește despre propriul drum spre cruce. Marcu înglobează aici o ironie, căci, atunci când Iisus, în capitolul 8:34 spune: „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine" (*aparnesastho*), Marcu îl pune pe Iisus să utilizeze aceleași cuvinte când îi spune lui Simon Petru în capitolul 14:30 „de trei ori te vei lepăda (*aparnese*) de Mine". Astfel, Simon din Cirena, și nu Simon Petru, este conferit ca model creștin având în vedere tema, aproape obsesivă a lui Marcu, în legătură cu nepotrivirea grupului originar al ucenicilor (Vezi asupra acestei probleme, S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*).

Dacă – așa cum opinează mulți exegeți – autorul celei de a patra Evanghelii cunoștea opera lui Marcu, de ce susține atât de ferm, contrazicându-l pe Marcu – că Iisus și-a dus singur crucea? Din nou, răspunsul este, mai degrabă, o problemă de teologie decât una de istorie. A patra Evanghelie a fost scrisă, parțial, ca un atac la adresa creștinismului gnostic, care susținea că Fiul lui Dumnezeu, în realitate, nu a fost răstignit; unii gnostici pretind că, de fapt, Simon din Cirena, nu numai că a dus crucea, ci că el însuși a fost omorât pe cruce. Ioan rezolvă problema eliminându-l, pur și simplu, pe Simon. Mai mult, Ioan are o imagine complet diferită despre condiția lui Iisus la răstignire. În Sinoptice se conturează ideea că Iisus era mult prea slăbit după batjocurile și violențele la care a fost supus, pentru a-și mai putea duce crucea; pentru Ioan, însă, în timpul patimilor, Iisus apare triumfător; Ioan nu prezintă nici un strigăt de abandonare pe cruce („Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit") ci, dimpotrivă, insistă că ultimele sale cuvinte înainte de moarte au fost un strigăt de triumf: „Săvârșitu-s-a" (*Ioan* 19:30)

Următorul verset al lui Marcu pare să fie, din nou, o simplă narațiune istorică: „Și i-au dat să bea vin amestecat cu smirnă, dar El n-a luat" (15:23). Marcu scrisese în capitolul anterior despre cuvintele lui Iisus la Cina cea de Taină: „Adevărat grăiesc vouă că de acum încolo nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea, când îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu" (14:25), astfel că Iisus *trebuia* să refuze vinul, chiar dacă Marcu descrie oferta ca pe un act de compasiune, fiind un analgezic (vin miruit). Mai târziu, Matei îl corectează pe Marcu pe baza a ceea ce el consideră a fi o relatare mai fidelă, *psalmul* 68 din Septuagintă, care spune: „Și mi-au dat (*edokan*) spre mâncarea mea fiere (*cholen*) și în setea mea m-au adăpat cu oțet (*oxos*); *Ps.* 68:25. În *Matei*: „I-au dat (*edokan*) să bea vin amestecat cu fiere (*choles*); și, gustând, nu a voit să bea" (27:34). Matei schimbă gestul de caritate al ostașilor romani (vin narcotic) într-un act de sfidare plin de cruzime (un vin amar de nebăut), prin citirea, prin intermediul lui Marcu, a unei preziceri necunoscute din Vechiul Testament. Și mai curios, Luca face același lucru, dar pe baza unei *alte* părți a *Psalmului* 68:25: „M-au adăpat cu oțet" (*oxos*)"; „Și îl luau în râs și ostașii care se apropiau, aducându-i oțet" (*oxos*) – *Luca* 23:36. Știind, pe baza *Psalmului* – ca și Matei –, că oferirea vinului era o batjocură, Luca preia aceeași idee din textul lui Matei că vinul soldaților era amestecat cu mir.

Ioan adaugă o altă creație simbolică bazată pe Vechiul Testament. Știind de la sursa sa – probabil de la Marcu – că lui Iisus, pe moarte fiind, i s-a oferit oțet (*oxos*), și că acest act era o împlinire a Scripturii, el recurge la o declarație profetică a lui David: „Stropi-mă-vei cu isop și mă voi

curăţi" (*Psalm* 50:8); Ioan caută să îmbine cei doi psalmi profetici, ca sursă a detaliului-cheie de la răstignire:

> După aceea, Iisus, ştiind că toate s-au săvârşit acum, ca să se împlinească Scriptura, a zis: Mi-e sete. Şi era acolo un vas plin cu oţet; iar cei care Îl loviseră, punând în vârful unei ramuri de isop un burete înmuiat în oţet, l-au dus la gura Lui. (*Ioan* 19:28-29)

Pentru acest eveniment, sursa lui Ioan – deşi fără expresia „Mi-e sete" – este *Marcu*: când Iisus strigă „de ce M-ai părăsit", „unii din cei ce stăteau acolo, auzind, ziceau: Iată, îl strigă pe Ilie"; căci Marcu a scris strigătul lui Iisus în aramaică, „*Eloi, Eloi*, (Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu)". „Şi alergând, unul a înmuiat un burete de oţet, l-a pus într-o trestie şi I-a dat să bea" (*Marcu* 15:34-36). Deoarece nu a voit să preia acel strigăt teribil de abandonare pe cruce, Ioan a trebuit să găsească un alt cuvânt care va aduce vinul în burete, şi apelează la *Psalmul* 68:25: „Şi în setea mea m-au adăpat cu oţet (*oxos*), schimbând ultimile cuvinte printr-un discurs direct, de la *dipsan* „setea", la *dipso* – „mi-e sete". Dar de ce se schimbă „o trestie „*kalamo*)" cu „o ramură de isop (*hussopo*)?". Aceasta ar sugera faptul că ramura de isop este menită să accentueze şi mai mult simbolismul pascal în scena răstignirii. Să ne amintim de fraza folosită în legătură cu Iisus, în a patra Evanghelie, la botezul în Iordan: „Iată mielul lui Dumnezeu" (1:29), şi de faptul că Ioan îl prezintă pe Iisus murind ca un miel pascal înjunghiat la Ierusalim. Conform *Ieşirii*, ramura de isop era folosită pentru stropirea cu sângele mielului pascal a pragului de sus şi a celor doi stâlpi ai uşii locuinţelor evreilor (12:22); de aceea atingerea lui Iisus cu isop a devenit o legiferare simbolică a ritualului pascal referitor la propria sa persoană.

Marcu îşi continuă relatarea celor întâmplate în jurul crucii:

> Şi L-au răstignit şi au împărţit (*diamerizontai*) între ei hainele (*himantia*) Lui aruncând sorţi pentru ele, care ce să ia". (15:24)

Aparent, el nu era conştient de faptul că textul este structurat după Psalmul 22:

> Împărţit-au hainele mele (*Diemerisanto te hintia mou*) lor şi pentru cămaşa mea au aruncat sorţii (*ebalon kleron*). (*Psalm* 21:20)

Matei şi Luca îl urmează pe Marcu, Ioan, însă, crează un simbolism şi din acest episod; el combină scena din Marcu cu o aluzie la îmbrăcămintea sacerdotală a marelui preot – un rol atribuit lui Iisus.

> După ce au răstignit pe Iisus, ostaşii au luat hainele (*himentia*) Lui şi le-au făcut patru părţi, fiecare ostaş câte o parte, şi cămaşa (*chiton*). Dar cămaşa era fără cusătură, de sus ţesută în întregime. Deci, au zis unii către alţii: Să n-o sfâşiem, ci să aruncăm sorţi pentru ea, a cui să fie; ca să se împlinească Scriptura care zice: „Împărţit-au hainele (*himantia*) Mele loruşi, şi pentru cămaşa mea (*himatismon*) au aruncat sorţii". (*Ioan* 19:23-24)

Din cei patru evanghelişti, numai Ioan citează *Psalmul* 21:20 în întregime, introducând cămaşa (*chiton*) lui Iisus în acest episod; el procedează astfel conform unui ecou din *Levitic* 16:4, care declară că marele preot – când intră în Sfânta Sfintelor – „să se îmbrace cu hitonul (*chiton*) de in sfinţit". Mai mult, practica iudaică cere ca această tunică să fie fără cusătură, aşa cum ştim din *Antichităţile* lui Iosif Flavius şi, aşa cum şi Ioan ar fi trebuit să ştie, „ca să nu se rupă" (*Ieşirea* 28:32).

Marcu continuă: „Când L-au răstignit era ora nouă dimineaţa" (ora trei, după timpul roman) – (*Marcu* 15:25 NEB). Cu toate acestea, Ioan ne spune că „era vinerea Paştilor, cam la al şaselea ceas" (19:14), când Pilat l-a dat pe Iisus să fie răstignit. Astfel, nu putem şti ora răstignirii lui Iisus. De fapt, nici un evanghelist nu ştie: „Orele" lor erau creaţii literare, părţi ale unui context teologic. Pentru

Ioan, Iisus trebuia să moară când erau sacrificaţi mieii de Paşte. Pentru Marcu – şi după el şi pentru ceilalţi sinoptici –, Iisus trebuia să sufere şase ore – de la ora 9 dimineaţa (*Marcu* 15:25) până la ora 3 după amiaza (*Marcu* 15:33) –, astfel că pe la ceasul al şaptelea – sau cel sabatic – îşi putea considera îndeplinită misiunea, şi se putea odihni aşa cum a făcut Tatăl după cele şase zile ale creaţiei. Ceva asemănător se poate observa şi în legătură cu ziua morţii lui Iisus. Să ne amintim ce scrisese Ioan: „Era ziua pregătirii Paştilor" (Vinerea Mare) când a fost răstignit Iisus; pe de altă parte, Evangheliile sinoptice au subliniat foarte clar că Cina cea de Taină era o masă pascală. Nu putem şti dacă Iisus a murit după amiază, înainte de masa pascală, sau în după amiaza care a urmat acesteia. În toate cele patru evanghelii, problema importantă este de fapt aceea că răstignirea apare ca un ultim sacrificiu pascal şi nu problema timpului sau a zilei în care s-a petrecut evenimentului; ambele sunt creaţii. Principiul lui Northorp Frye se aplică şi aici: „Dacă se află ceva adevărat în Biblie sub raport istoric, nu se datoreşte faptului că este adevărat din punct de vedere istoric, ci cu totul din alte motive. Probabil, motivele au de a face cu profunzimea spirituală sau cu semnificaţia"[4].

Marcu continuă:

> Iar cei ce treceau (*paraporeuomenoi*) pe acolo îl huleau, clătinându-şi capetele şi zicând: Huu! Cel care dărâmi templul şi în trei zile îl zideşti. Mântuieşte-Te pe Tine însuţi, coborându-Te de pe cruce! (*Marcu* 15:29-30)

Începutul acestui verset ajunge la Marcu din tradiţia creştină, şi se bazează pe *Psalmul* 21, fiind influenţat, probabil, de *Plângerile lui Ieremia* 2:15 din Septuaginta: „Toţi cei ce m-au văzut, m-au batjocorit, grăit-au cu buzele, clătinat-au capul zicând" (*Psalm* 21:7). Un pasaj din *Plângeri* se pare că se raportează la *Psalm* şi la relatarea lui

Marcu: „Bat spre tine din palme toţi cei ce trec pe cale (*paraporeuomenoi*), fluieră şi clatină din cap" (*Plângeri* 2:15).

Se pare că Marcu nu şi-a dat seama de temeiul versetului din Septuagintă, dar Matei a observat, urmărind în stilul său caracteristic, dincolo de Marcu, sursa biblică a acestuia; şi căutând în *Psalmul* 21 din Septuagintă (în ebraică, 22), el a găsit în versetul 8 mai mult decât ceea ce se considerase o prezicere a evenimentelor de sub cruce – ceea ce trecătorii i-au spus lui Iisus –, şi a inserat versiunea sa între versetele 29 şi 30 ale capitolului 15 din Marcu pe care, de altfel, îl repetă aproape cuvânt cu cuvânt:

> Iar trecătorii Îl huleau, clătinându-şi capetele, şi zicând: Tu, Cel ce dărâmi templul, şi în trei zile îl zideşti, mântuieşte-Te pe Tine însuţi! Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce! Asemenea şi arhiereii, bătându-şi joc de El, cu cărturarii şi cu bătrânii ziceau: Pe alţii i-a mântuit, iar pe Sine nu poate să se mântuiască! Dacă este regele lui Israel, să se coboare acum de pe cruce, şi vom crede în El. S-a încrezut în Dumnezeu: Să-L scape (*hrusastho*) acum, dacă-L vrea (*thelei auton*) pe El! Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu. În acelaşi chip îl ocărau şi tâlharii cei împreună-răstigniţi cu El. (*Matei* 27: 39-44)

Matei a introdus, în naraţiunea lui Marcu, versiunea sa a *Psalmului* 21:8 din Septuagintă: „Nădăjduit-a spre Domnul, izbăvească-l (*hrusatho auton*) pe el, mântuiască-l pe el, că-l voieşte (*thelei auton*) pe el".

În afara afirmaţiei lui Matei că cei care erau răstigniţi împreună cu Iisus îl zeflemiseau şi ei – aşa cum procedau şi trecătorii –, Luca a creat o altă povestire cu scopul de a introduce credinţa că mântuirea este la îndemâna oricui:

> Iar unul dintre făcătorii de rele răstigniţi, Îl hulea zicând: Nu eşti Tu Hristosul? Mântuieşte-Te pe Tine însuţi şi pe noi. Şi celălalt, răspunzând, îl certa, zicând: Nu te temi tu de Dumnezeu, că eşti în aceiaşi osândă? Şi noi pe drept, căci noi primim cele cuvenite după faptele noastre; Acesta însă n-a făcut nici un rău. Şi zicea lui Iisus: Pomeneşte-mă Doamne, când vei veni în împărăţia Ta. Şi Iisus i-a zis: Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai. (*Luca* 23:39-43)

Marcu, sau sursele sale, a scris că în momentul morţii lui Iisus „... catapeteasma templului s-a rupt în două, de sus până jos" (15:38), transformând un concept teologic, din primul secol, într-un eveniment. După *Ieşirea* „perdeaua vă va despărţi astfel sfânta, de sfânta sfintelor" (26:33), marcând hotarul dinspre partea Sfintei Sfintelor a templului, accesibilă numai preoţilor. Această noţiune avea o semnificaţie specială pentru primii creştini, căci conform *Epistolei către Evrei*:

> ... preoţii intrau totdeauna în cortul cel dintâi, săvârşind slujbele dumnezeieşti; în cel de al doilea însă numai arhiereul, o dată pe an, şi nu fără sânge, pe care îl aducea pentru sine însuşi şi pentru greşelile poporului. Prin aceasta, Duhul Sfânt ne lămureşte că drumul către Sfânta Sfintelor nu era să fie arătat, câtă vreme cortul întâi mai sta în picioare, ca unul care era o pildă pentru timpul de faţă... Iar Hristos, venind Arhiereu al bunătăţilor viitoare... a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi viţei, ci cu însuşi sângele său şi a dobândit o veşnică răscumpărare. (9:6-12)

Prin moartea sa, Iisus a intrat în Sfânta Sfintelor – adică în prezenţa lui Dumnezeu – pentru a-şi prezenta sângele său pentru mântuirea noastră. Pentru creştini urmarea este că „având întru sângele lui Iisus îndrăzneala să intrăm în Sfânta Sfintelor, pe calea cea nouă şi vie pe care pentru noi a înnoit-o, prin catapeteasmă, adică prin trupul Său" (*Evrei* 10:19-20). Această noţiune a devenit în *Evanghelia lui Marcu* istoricizată: dacă Iisus a deschis pentru noi intrarea în sanctuar „prin perdea", atunci perdeaua trebuie să fie deschisă, „de sus până jos".

VII

POVESTIRILE DESPRE ÎNVIERE

Prima relatare mai extinsă despre evenimentele din acele zile de Paşti apare, nu în evanghelii, ci în *Prima Epistolă a lui Pavel către Corinteni*. Ea datează de la începutul anilor 50, la circa douăzeci de ani după răstignire. Văzută în lumina relatărilor evanghelice ale învierii, afirmaţia lui Pavel este interesantă, atât prin ceea ce nu spune, cât şi prin ceea ce spune:

> Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce şi eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; şi că a fost îngropat şi că a înviat a treia zi, după Scripturi; şi că s-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece; în urmă s-a arătat deodată la peste cinci sute de fraţi, dintre care cei mai mulţi trăiesc până astăzi, iar unii au şi adormit; după aceea s-a arătat lui Iacov, apoi tuturor apostolilor. (*I Cor.* 15:3-7)

Nici una din aceste arătări, nici una din aceste secvenţe ale listei lui Pavel, nu este zugrăvită, în vreuna din cele patru evanghelii. Nici una din arătările la înviere relatate în evanghelii nu o regăsim în cele enumerate de către Pavel. Pavel nu cunoştea povestirile evanghelice ale învierii, pentru simplul motiv că ele nu fuseseră, încă, elaborate, iar cei patru evanghelişti – care au scris la aproximativ douăzeci până la cincizeci de ani după Pavel – fie că nu au cunoscut lista lui Pavel a arătărilor, fie că s-au decis să o ignore. Probabil, cea mai surprinzătoare, aici, este absenţa la Pavel a legendei mormântului gol, care, pentru autorul primei

Evanghelii (*Marcu*), era singura evidenţă publică vizibilă a învierii. Deşi Pavel încearcă să-i convingă, în mod stăruitor, pe creştinii din Corint – care se pare că se îndoiau de faptul că Iisus a înviat cu adevărat din morţi („iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credinţa voastră" – 15:17) –, el nu menţionează niciodată piesa cea mai puternică a evidenţei. Probabil n-a auzit niciodată despre ea, fiind vorba de o legendă formată în comunităţile creştine dinafara comunităţii sale. S-ar putea chiar ca şi moartea lui Iisus să fi fost postdatată, căci Marcu a scris la aproape douăzeci de ani după această *Epistolă către Corinteni.* Mai grav este faptul că Pavel nu ar fi fost de acord cu teologia lui Marcu, chiar dacă ar fi cunoscut-o; *pentru Pavel, învierea nu înseamnă reanimarea unui trup*, implicând răsturnarea unei pietre tombale şi un mormânt gol, *ci transformarea unui trup fizic, mort, într-unul spiritual, viu*: „Carnea şi sângele nu pot să moştenească împărăţia lui Dumnezeu" (*I. Cor.* 15:50).

Pavel nu numai ignoră naraţiunile învierii menţionate în evanghelii, dar chiar lista arătărilor propusă de el este ireconciliabilă cu ceea ce au scris mai târziu evangheliştii. Pavel ne spune că Hristos cel înviat i s-a arătat prima dată lui Chefa – el, îl numeşte, întotdeauna pe Petru după numele său aramaic – şi, fapt limpede, nu cunoştea nici o povestire despre el în greacă. Evangheliile nu descriu nici o arătare iniţială a lui Iisus în faţa lui Petru; primele pesoane care l-au văzut ar fi fost câteva femei – numărul lor variind de la trei, la două şi la una –, deşi Luca spune că Petru l-a văzut. Conform acestor relatări, deopotrivă de ireconciliabile, din evanghelii, prima arătare a fost înaintea Mariei Magdalena singură (*Ioan*) sau înaintea Mariei Magdalena,şi a celeilalte Marii (*Matei*) sau înaintea Mariei Magdalena, Ioanei şi Mariei, mama lui Iacov (*Luca*). În lista lui, Pavel declară că cea de a doua arătare de după

înviere a fost în faţa celor „doisprezece", în timp ce, atât *Matei* cât şi *Luca*, susţin că ea a avut loc în faţa celor „unsprezece" ucenici, Iuda fiind mort. Fie că Pavel nu cunoştea întâmplarea despre trădarea şi sinuciderea (moartea) lui Iuda Iscarioteanul, fie că cei „doisprezece" însemna pentru el cu totul altceva.

Cu alte cuvinte, centre diferite ale creştinismului timpuriu şi-au creat propriile colecţii de evidenţe în legătură cu învierea lui Iisus; ele au evoluat independent unele de altele şi, în cazurile de faţă, atât de mult, încât aproape că nu aveau nimic de-a face una cu alta. Fără îndoială, cea mai faimoasă dintre istorisiri apare în evanghelii. Deja la mijlocul primului veac – când Pavel a scris prima dată corintenilor – convingerea că Iisus a înviat „a treia zi, după Scripturi" (15:34), era bine conturată. Altfel spus, creştinii au răsfoit Vechiul Testament pentru a găsi pasaje care, scoase din context, puteau fi interpretate ca oracole despre misiunea lui Iisus. Aceasta implica metode de interpretare ce pot părea bizare ochiului unui om modern. Aserţiunea din *Matei* (21:4-5) – potrivit căreia Iisus a încălecat, pentru a intra în Ierusalim, două animale deodată –, este un atare exemplu; ea se datorează eşecului său de a înţelege paralelismul de limbaj al textului din *Zaharia* 9:9. Mai mult, durata şederii lui Iisus în mormânt este calculată după o prorocire a lui Osea (6:1-2) scoasă din context; este singurul pasaj din Vechiul Testament conţinând aluzia „în ziua a treia":

> Veniţi să ne întoarcem către Domnul, căci numai El, după ce ne-a rănit, ne tămăduieşte, iar după ce ne-a bătut, ne leagă rănile noastre. Şi după două zile din nou ne va da viaţă, iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui.

În aceste versete, Osea nu discută misiunea unui om sfânt, şi încă cu şapte sute de ani înainte. El se adresează concetăţenilor săi de atunci, chemând poporul corupt la o

reformă morală şi religioasă, mustrând un popor despre care se putea spune:

> În Betel văzut-am lucruri înspăimântătoare; desfrânarea lui Efraim şi întinarea lui Israel. (*Osea* 6:10).

Unii dintre primii creştini erau conştienţi de puţinătatea prezicerilor din Vechiul Testament referitoare la durata şederii lui Iisus în mormânt, şi au simţit nevoia să le completeze. În *Evanghelia după Matei* apare o profeţie în contradicţie cu propria naraţiune despre înviere. După acest evanghelist, Iisus a fost îngropat vineri, exact înainte de apusul soarelui, şi mormântul a fost găsit gol Duminica, la răsăritul soarelui; astfel, Iisus a stat, probabil, în mormânt două nopţi şi o zi. Totuşi, Matei îi atribuie lui Iisus următoarele cuvinte, compuse după cartea lui *Iona*: „Că precum a fost Iona în pântecele chitului trei zile şi trei nopţi, aşa va fi Fiul Omului în inima pământului trei zile şi trei nopţi" (*Matei 12*: 40).

Cea mai veche naraţiune creştină, care descrie aflarea mormântului gol, în cea de a treia zi, apare în *Evanghelia după Marcu*:

> Şi după ce a trecut ziua sâmbetei, Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov, şi Salomea au cumpărat miresme, ca să vină să-L ungă. Şi dis-de-dimineaţă, în prima zi a săptămânii (Duminică), pe când răsărea soarele, au venit la mormânt. Şi ziceau între ele: Cine ne va prăvăli nouă piatra de la uşa mormântului? Dar, ridicându-şi ochii, au văzut că piatra fusese răsturnată; căci era foarte mare. Şi, intrând în mormânt, au văzut un tânăr şezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veşmânt alb, şi s-au înspăimântat. Iar el le-a zis: Nu vă înspăimântaţi! Căutaţi pe Iisus Nazarineanul, Cel răstignit? A înviat! Nu este aici. Iată locul unde a fost pus. Dar mergeţi şi spuneţi ucenicilor Lui şi lui Petru că merge în Galileea, mai înainte de voi; acolo îl veţi putea vedea, după cum v-a spus. Şi ieşind, au fugit de la mormânt, că erau cuprinse de frică şi de uimire, şi nimănui nimic n-au spus, căci se temeau. (*Marcu* 16:1-8)

Cele mai vechi manuscrise ale lui Marcu se încheie cu

acest text, unul din cele mai stranii şi mai nesatisfăcătoare din întreaga Biblie, descriind teama şi tăcerea din dimineaţa învierii şi lipsa unei arătări la înviere. Dar, ulterior, într-un interval de aproximativ cincizeci de ani, au fost întreprinse cel puţin cinci încercări separate, de către diverşi autori creştini, de a rescrie istorisirea nesatisfăcătoare şi seacă a lui Marcu; ele apar, atât în sfârşitul lung, cât şi în cel scurt din *Marcu* şi în *Evangheliile după Matei, Luca* şi *Ioan*. Primele două sunt interpolări în unele texte ale *Evangheliei după Marcu*, datând din secolul al II-lea, fiind identificabile, ca atare, în orice text modern competent. Ele sunt: *Marcu* 16:9-20 – în versiunea King James şi în altele, bazate pe manuscrise ulterioare –, de fapt, o parafrazare neîndemânatică a arătărilor din alte evanghelii; şi *Marcu* 16:9 în alte câteva manuscrise târzii, în care femeile au urmat întocmai spusele tânărului de a relata cele petrecute ucenicilor, o afirmaţie care contrazice versetul 8 al textului original.

Primul efort mai amplu de a rescrie relatarea lui Marcu – şi de a o face mai plăcută credincioşilor – a avut loc, probabil, în ultimele două decenii ale primului secol, când a fost scrisă *Evanghelia după Matei*. Deşi sursa majoră a informaţiei scrise a fost *Evanghelia după Marcu*, Matei a operat modificări izbitoare în naraţiunea învierii. Relatarea lui Marcu se termina cu scena femeilor fugind departe de mormânt, cu teama şi teroarea în suflet fără a spune nimănui nimic. Totuşi, lui Matei nu i-a plăcut acest sfârşit, astfel că l-a schimbat, încheigând, cu bună ştiinţă, o naraţiune literară care se potriveşte mult mai bine cu ceea ce el şi comunitatea sa doreau să se fi întâmplat în dimineaţa învierii: „Iar plecând ele în grabă de la mormânt, cu frică şi cu bucurie mare au alergat să vestească ucenicilor Lui" (*Matei* 28:8). Cum de s-a simţit îndreptăţit să facă o schimbare atât de majoră în *Evanghelia după Marcu*, o sursă pe

care o considera, evident, în cea mai mare parte, ca având deplină autoritate? Răspunsul este că Matei credea sincer în înviere; mai mult, el credea că avea autoritatea – creditată de biserica sa şi de propria sa interpretare a Vechiului Testament – să „corecteze" Evanghelia şi teologia lui Marcu.

Într-adevăr, el îl corectase, deja, pe Marcu de mai multe ori înainte, pe baza a ceea ce el considera o înţelegere superioară a oracolelor din Vechiul Testament. Căci, din moment ce viaţa lui Iisus s-a desfăşurat „după Scripturi", primii creştini erau convinşi că, în scopul găsirii unor dovezi despre el, nu aveau nevoie să se angajeze în cercetări istorice, sau să consulte martorii; ei au descoperit istorisiri detaliate în oracolele antice ale Bibliei ebraice, citită ca o carte despre Iisus.

Matei era un cercetător atent, atât al Vechiului Testament, cât şi al *Evangheliei după Marcu*, care, în timpul său, nu era considerată, încă, o scriere canonică, astfel că putea fi schimbată la nevoie. Studiul său i-a arătat cât de frecvent era Marcu îndatorat faţă de Scriptură (sau bazat pe ea). Marcu şi-a compus evanghelia pe baza unor surse orale şi scrise timpurii, care, la rândul lor, şi-au procurat multe din informaţiile despre Iisus din Vechiul Testament. Deşi Marcu, se pare, nu şi-a dat seama că aşa stăteau lucrurile, Matei a recunoscut imediat relaţia dintre Marcu şi Vechiul Testament, şi chiar şi-a asumat sarcina de a extinde şi corecta evanghelia acestuia. El vedea în istorisirea de către Marcu a învierii o prelucrare a cărţii lui Daniel, mai ales a povestirii cu groapa leilor, din capitolul şase. Matei a consultat, se pare, versiunea din Septuagintă a cărţii lui Daniel şi credea a fi găsit acolo detalii ale unei relatări mult mai exacte – în legătură cu ceea ce s-a întâmplat în acea dimineaţă de duminică, cu aproape şaizeci de ani în urmă – decât pot fi aflate în paginile lui Marcu; el nu

s-a gândit niciodată că naraţiunea din Daniel este o istorisire a unor evenimente trecute, presupuse a fi avut loc într-un trecut îndepărtat. Matei a ignorat conţinutul ei narativ şi istoric şi a transformat-o într-un oracol profetic, aşa cum procedaseră şi creatorii povestirii lui Marcu.

Pare limpede faptul că, cel puţin în sens literar, Matei avea dreptate; relatarea despre mormântul gol – utilizată de către Marcu – era structurată după istorisirea din *Daniel* cu groapa leilor. În anii 30 şi 40, povestirea despre mormântul gol nu constituia o parte a tradiţiei despre înviere; Pavel era complet neştiutor în această privinţă. Legenda s-a format în comunitatea lui Marcu, sau într-una învecinată cu ea, ca parte a bazei de evidenţe legate de învierea lui Iisus. Aşa cum a procedat Matei, aproximativ o generaţie mai târziu, unii creştini, probabil în anii 50 şi 60, au cercetat din nou Vechiul Testament – o sursă majoră, pentru ei, de informaţii cu autoritate despre Iisus –, cu scopul de a construi o relatare a patimilor şi a învierii; şi au aflat în *Cartea lui Daniel* multe elemente preţioase pentru ei.

Să luăm în considerare următoarele paralele: un conducător politic se opune purtătorului de cuvânt al poporului lui Dumnezeu (Darius al Persiei; Pilat), dar îl admiră în inima sa pe acel purtător de cuvânt (Daniel; Iisus); deşi este profund întristat, se simte obligat să-l închidă pe purtătorul de cuvânt într-o groapă pe care o acoperă cu o piatră (groapa cu lei; mormântul), act care echivalează, în mod clar, cu sfârşitul purtătorului de cuvânt. În ambele povestiri, moartea purtătorului de cuvânt este cerută de lege (legea mezilor şi perşilor; legea Romei), şi, în ambele cazuri, executantul legii ezită să facă aceasta; Darius „până la apusul soarelui s-a străduit" să-l scape pe Daniel; Pilat încearcă să convingă o mulţime furioasă că Iisus ar trebui eliberat. Dar, în ciuda ezitării şi amânării, cei doi eroi sunt puşi târziu, după amiază, într-o groapă. În ambele povestiri

este pusă o piatră deasupra şi, în ambele, cei care au pus piatra speră în providenţa lui Dumnezeu. Devreme, în dimineaţa următoare, în ambele povestiri („în revărsatul zorilor" – Daniel, 6:19; „pe când răsărea soarele" – *Marcu* 16:2), groapa este vizitată de cei care au vădit o grijă deosebită faţă de erou (Darius; cele trei femei). Imediat ne parvin veşti bune (Daniel trăieşte; Iisus „a înviat"). În ambele povestiri, piatra este îndepărtată, moartea este învinsă în mod miraculos şi anunţul este făcut de către un înger („Dumnezeul meu a trimis pe îngerul Său" şi a închis gura leilor – spune Daniel; „Un tânăr... îmbrăcat în veşmânt alb" a dat piatra la o parte, zice Marcu).

Deoarece Matei a studiat povestirea lui Marcu, el a sesizat deschiderea acestuia faţă de *Cartea lui Daniel* şi a descoperit în ultima nu numai sursa literară a povestirii despre mormântul gol – admis mai degrabă ca o profeţie, decât ca o sursă, potrivit orientării specifice a creştinilor din primul secol –, dar, de asemenea, şi mijloacele de a dezvolta şi clarifica textul lui Marcu şi de a depăşi ceea ce Matei considera a fi deficienţe. Cititorul modern, care surprinde dependenţa lui *Marcu* de *Daniel*, poate fi tentat să considere naraţiunea evanghelică mai curând o creaţie atent construită, nu pe evidenţe reale, ci pe credinţa în ceea ce trebuie să se fi întâmplat, din moment ce avem profeţia lui *Daniel*. Reacţia lui Matei a fost aceea de a păstra concepţiile oraculare ale Vechiului Testament, dezvăluite în decursul primului secol; orice detaliu din *Marcu*, care diferea de interpretarea lui Matei a prezicerii lui Daniel, trebuia să fie inexact din punct de vedere istoric. De pildă, *Marcu* nu spune destul de clar dacă personajul pe care femeile l-au văzut la mormânt era un înger (*aggelos*), aşa cum îl denumise Daniel; pentru Marcu era vorba, mai degrabă, de un tânăr (*neaniskon*) într-un veşmânt alb. De dragul împlinirii profetice, Matei schimbă „tânăr" cu

„îngerul Domnului" (*Matei* 28:2). Mai mult, din moment ce Marcu nu descrie clar figura ca fiind un înger, Matei modifică, din nou, descrierea, pe baza textului din *Daniel*, unde întâlnim o fiinţă cerească a cărei îmbrăcăminte era „albă ca zăpada" (*to enduma autou leukon kosei chion*) – *Daniel* 7:9; de aceea citim şi în *Matei*: „îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada" (*to enduma autou leukon hos chion*) – 28:3. Îngerul lui Matei avea o înfăţişare spectaculoasă: „înfăţişarea lui era ca fulgerul" (*en de he eidea autou hos astrape*) – 28:3; ca şi în *Daniel*, unde se vorbeşte de un înger a cărui faţă era ca „fulgerul" (*to prosopon autou hos he horasis astrapes*) – *Daniel* 10:6. Personajul din *Marcu* spune: „Nu vă înspăimântaţi" (*Me ekthambeisthe*) – 16:6; Matei, însă, cunoscând faptul că, atunci când apar îngeri, ei spun: „Nu te teme" (*Me phobou*) – *Daniel* 10:12, schimbă cuvântul îngerului către femei, în acord cu Vechiul Testament: „Nu vă temeţi" (*Me phobeiste*) – 28:5. În fine, Matei găseşte în *Daniel* justificarea pentru schimbarea afirmaţiei lui Marcu că anunţul învierii le lasă pe femei doar înfricoşate şi tăcute; când Darius şi-a dat seama că Daniel este în viaţă, „regele s-a bucurat foarte" (*Daniel*, 6:23); la rândul său, Matei declară că femeile, când au auzit că „el a înviat", au reacţionat „cu frică şi cu bucurie mare" (*Matei* 28:8).

În egală măsură, Matei era deranjat şi de un alt aspect al relatării lui Marcu şi, pentru a remedia situaţia, introduce o creaţie literară mai amplă. În *Marcu*, femeile „au cumpărat miresme, ca să vină să ungă" trupul lui Iisus, duminică dis-de-dimineaţă, după moartea sa. Când s-au apropiat de mormânt, „ziceau între ele: Cine ne va prăvăli nouă piatra de la uşa mormântului? Dar, ridicându-şi ochii, au văzut că piatra fusese răsturnată; căci era foarte mare" (*Marcu* 16:1-4). Nesatisfăcut, Matei schimbă, în mod radical, relatarea, spunând:

> După ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii, au venit Maria Magdalena şi cealaltă Marie, ca să vadă mormântul. Şi iată s-a făcut cutremur mare, că îngerul Domnului, coborând din cer şi venind, a prăvălit piatra şi şedea deasupra ei (*Matei* 28:1-2).

Matei a operat această schimbare, deoarece, şi de astă dată, era nemulţumit de teologia învierii a lui Marcu. În mod evident, Marcu credea că Iisus cel înviat era un trup reanimat, şi deci piatra de pe mormânt trebuia dată la o parte, înainte ca acesta să poată părăsi mormântul; concepţia lui Matei, însă, era mai apropiată de cea a lui Pavel: Iisus cel înviat avea un trup spiritual. Astfel, Matei scrie că femeile au venit „ca să vadă mormântul" (28:1), nu să afle că piatra fusese dată la o parte; îngerul dăduse la o parte piatra de pe mormântul deja gol, Iisus trecând anterior prin piatră.

Dar Matei avea o sarcină şi mai urgentă, decât corectarea teologiei; el trebuia să se ocupe de o problemă apologetică presantă: necredincioşii care trăiau în districtul său (putea fi Antiohia) erau ironici şi spuneau că Iisus nu ar fi înviat, că ucenicii săi i-au furat trupul şi această minciună circula. De fapt, spune Matei, acest zvon „s-a răspândit printre iudei până în ziua de azi" (28:15). Ceea ce pentru Marcu constituia singura evidenţă vizibilă în *favoarea* învierii, a devenit o evidenţă de netăgăduit *împotriva* învierii. Ca soluţie, Matei prezintă o creaţie literară sclipitoare.

Notaţi cât de subtil schimbă el intenţia femeilor: în *Marcu*, ele s-au dus la mormânt să „ungă" trupul lui Iisus; în *Matei*, ele au venit „să vadă mormântul". De asemenea, Matei a eliminat o întreagă propoziţie din *Marcu*, sursa sa: „Şi ziceau între ele: Cine ne va prăvăli nouă piatra de la uşa mormântului?" (*Marcu* 16:3). El procedează astfel, deoarece acel text nu era în concordanţă cu sfârşitul capitolului 27:

> Iar a doua zi, care este după vineri, s-au adunat arhiereii şi fariseii la Pilat, zicând: Doamne, ne-am adus aminte că amăgitorul Acela a spus, fiind încă în viaţă: După trei zile Mă voi scula. Deci, porunceşte ca mormântul să fie păzit până a treia zi, ca nu cumva ucenicii Lui să vină şi să-L fure şi să spună poporului: S-a sculat din morţi. Şi va fi rătăcirea de pe urmă mai rea decât cea dintâi. Pilat le-a zis: Aveţi strajă; mergeţi şi întăriţi cum ştiţi. Iar ei, ducându-se, au întărit mormântul cu strajă, pecetluind piatra. (*Matei* 27:62-66).

Femeile din *Matei* nu şi-au putut realiza intenţia de a unge trupul lui Iisus, pentru că în povestirea acestuia apare o strajă la mormânt tocmai pentru a împiedica pe oricine să atingă ceea ce mai rămasese acolo (în celelalte evanghelii nu este menţionată straja).

Şi de astă dată, Matei a elaborat în mod conştient o creaţie literară, bazându-se pe ceea ce era convins că este o profeţie mai exactă decât povestirea lui Marcu, povestire pe care o redescoperă, în *Cartea lui Daniel.* Acolo, în capitolul 6:17-18, ni se spune că atunci când Daniel a fost aruncat în groapa cu lei „s-a adus o piatră (*lithon*) care a fost pusă peste gura gropii, iar regele a pecetluit-o" (*esphragisato*). În *Matei* 27:66 există o justificare a cererii arhiereilor şi fariseilor către Pilat pentru a ordona oamenilor săi să asigure mormântul „pecetluind piatra" (*sphragisantes ton lithon*).

Punând straja acolo, Matei trebuia să găsească, totodată, o cale de a se descotorosi de ea; şi a găsit-o, în acelaşi capitol din *Daniel*, în descrierea îngerului. Când Daniel a văzut îngerul, a cărui faţă era „ca fulgerul", el însuşi a „căzut înmărmurit cu faţa la pământ" (*Daniel* 10:6,9). Astfel, când îngerul Domnului, a cărui „înfăţişare era ca fulgerul", apare la mormântul lui Iisus, „de frica lui s-au cutremurat străjerii şi s-au făcut ca morţi" (*Matei* 28:3-4). În felul acesta, Matei evită o serioasă problemă apologetică creată

de sfârşitul abrupt al evangheliei lui Marcu: mormântul gol devenise jenant, şi povestirea lui Matei, cu straja şi înlăturarea pietrei de pe un mormânt deja gol, soluţionează, în mod elegant, problema. Dacă Matei putea să suplimenteze arătările de la înviere, care lipsesc din *Marcu*, mormântul gol nu va mai fi necesar ca evidenţă a faptului că Iisus „a înviat"; căci, pentru Matei, piatra nu mai trebuie rostogolită pentru a se demonstra că Iisus este viu; el a trecut, deja, invizibil, prin piatră şi acum se pune doar problema să se arate femeilor.

Matei relatează despre două arătări ale lui Iisus cel înviat: una, femeilor la mormânt; a doua, ucenicilor săi în Galileea. Prima, reprezintă mai mult o recapitulare a cuvântului tânărului înger din *Marcu*, suplimentată şi de o referinţă la *Psalmul* 22; cea de a doua este o pastişă a pasajului din Daniel. Să ne reamintim că, în *Marcu*, tânărul în veşmânt alb spune femeilor:

> A înviat! Nu este aici. Iată locul unde L-au pus. Dar mergeţi şi spuneţi ucenicilor Lui şi lui Petru că merge în Galileea, mai înainte de voi; acolo îl veţi vedea, după cum v-a spus (*Marcu* 16:6-7)

Pentru scopurile sale dramatice, Matei schimbă sfârşitul cuvântului tânărului: el nu vrea să deterioreze efectul cuvântării lui Iisus introdus în cele două versete mai târziu; în *Matei*, îngerul spune femeilor:

> Şi degrabă mergând, spuneţi ucenicilor Lui că s-a sculat din morţi şi iată va merge înaintea voastră în Galileea: acolo îl veţi vedea. Iată v-am spus vouă. (*Matei* 28:7)

Atunci femeile, supunându-se poruncii îngerului, au alergat într-o mare bucurie şi, deodată, „Iisus le-a întâmpinat". Ele reacţionează adecvat, aşa cum face Daniel când vede pe îngerul Gabriel: „Am căzut înmărmurit cu faţa la pământ" (*Daniel* 10:9); astfel, la vederea lui Iisus, femeile „i s-au închinat" (*Matei* 28:9). Aşa cum era firesc, primele

cuvinte ale lui Iisus adresate femeilor sunt, practic, aceleaşi ca şi ale îngerului către Daniel: „Nu te teme" (*Daniel* 10:12); „nu vă temeţi" (*Matei* 28:10). Restul cuvântului lui Iisus, cu o singură schimbare din Vechiul Testament, este, în mod esenţial, o reatestare a ceea ce spusese deja tânărul în *Marcu*: „Duceţi-vă şi vestiţi fraţilor Mei ca să meargă în Galileea, şi acolo Mă vor vedea" (*Matei* 28:10). Matei a schimbat cuvintele spuse de tânărul din *Evanghelia după Marcu*: „Acolo Îl veţi vedea, după cum v-am spus", cu „Acolo Îl veţi vedea. Iată v-am spus vouă"; pentru că Iisus, în relatarea lui Matei, va spune câteva clipe mai târziu: „Acolo Mă vor vedea"; Matei nu a permis îngerului să spună: „Iată v-am spus vouă", căci Iisus încă nu le spusese aceasta. Notaţi, de asemenea, cuvintele lui Iisus din *Matei*: „Duceţi-vă şi vestiţi fraţilor Mei", în timp ce îngerul spusese: „Spuneţi ucenicilor Lui". Aici, *Matei* – pentru sursa principală a spuselor lui Iisus – a revenit la *Psalmul* 22: „Spune-voi numele Tău fraţilor mei" (*tois adelphois mou*) *Ps.* 21:24; de aici expresia lui Matei: *apaggeilate tois adelphois mou*.

Arătarea lui Iisus în faţa ucenicilor în Galileea – din *Matei* 26:16 – „Iar cei unsprezece ucenici au mers în Galileea, la muntele unde le poruncise lor Iisus" – este, din nou, o pastişă a unui pasaj din Daniel, fiind introdusă printr-un lapsus uimitor din partea lui Matei, căci Iisus nu făcuse asemenea referiri nici în *Matei* şi nici în *Marcu*. Matei a inventat şi şi-a asumat spusa anterioară.

Când ucenicii L-au văzut pe Iisus în Galileea, ei reacţionează aşa cum făcuse Daniel, a cărui carte constituie sursa celei de-a doua arătări: „I s-au închinat".

Căci cuvântul lui Iisus din cele trei versete de mai târziu (*Matei* 28:18 – 20) era:

> Toată puterea mi-a fost dată în cer şi pe pământ. Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele

> Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt şi învăţaţi-i să păzească tot ce v-am poruncit. Şi iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului. (NEB)

Matei a combinat aici diferite versuri greceşti ale lui *Daniel*:

Edothe moi pasa exousia	*auto edothe he arche... he exousia auto*
Mi-a fost dată toată puterea	i s-a dat stăpânirea... puterea lui; (*Daniel* 7:14)
exousia en ourano kai epi tes ges	*exousian echein panton ton en to ourano kai epi tes ges*
puterea în cer şi pe pământ	puterea de a ţine toate în cer şi pe pământ; *Daniel* 7:14, *Theodotion*

Porunca lui Iisus, „faceţi ucenici din toate neamurile" (*Matei* 28:19) este o aluzie la expresia lui *Daniel*: „Ca să-L slujească toate popoarele, neamurile şi oamenii de toate limbile". Din moment ce Matei îl considera pe Iisus cel înviat ca o apropiată întoarcere a Fiului Omului, i s-a părut mai adecvat să construiască această cuvântare pe baza descrierii din *Daniel* a venirii Fiului Omului, pentru a-şi asuma împărăţia veşnică. Formula de botez trinitară din partea următoare a cuvântului lui Iisus („botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" – *Matei* 28:19) – pare a fi o interpolare în textul lui Matei. După *Fapte* 2:38, formula botezului în primul secol era: „În numele lui Iisus Hristos"; chiar mai târziu, în secolul al treilea, Eusebiu, citând *Matei* 28:19, scria: „Faceţi ucenici din toate neamurile în numele Meu". Formula trinitară reprezintă o teologie mai târzie decât cea a lui Matei, şi arată libertatea cu care primii creştini au abordat textul Noului Testament, tratându-l pe Matei, la fel de liber cum l-a interpretat acesta pe Marcu. Ultimul verset din *Matei* (28:20): „Iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (*ego meth' humon eimi pasas tas hemeras*

heos tes sunteleias tou aionos) – pentru mine cea mai frumoasă şi mişcătoare propoziţie din întreaga Scriptură –, arată mereu iscusinţa literară a evanghelistului. Ea reprezintă o combinaţie a spuselor timpurii ale lui Iisus cu prezicerea finală a lui Daniel, în ultimul verset din scrierea sa: „Secerişul este sfârşitul lumii" (*sunteleia aionos*) – *Matei* 13:39; „Că unde sunt doi sau trei, adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor" – *Matei* 18:20; „la sfârşitul zilelor" (*sunteleian hemeron*) – *Daniel* 12:13.

Pe scurt, am putea spune că relatarea de către Matei a învierii este o dezvoltare a povestirii lui Marcu, determinată, cel puţin parţial, de ceea ce i s-a părut a fi incomplet şi inadecvat în ultimul capitol al lui Marcu. Desigur, Matei credea sincer în înviere; de asemenea, el credea că versiunea istorisirii sale avea mai multă autoritate, fiind mult mai „scripturară", decât cea a lui Marcu, dar toate acestea nu făceau ca povestirea lui să fie mai puţin fictivă. Acelaşi lucru se poate spune şi despre dezvoltarea, de către Luca, a relatării lui Marcu despre înviere.

Evanghelia lui Luca este – ca şi cea a lui Matei – o revizuire amplă a *Evangheliei după Marcu*. Din cele 661 de versete din *Marcu*, aproximativ 360 apar şi în *Luca*, fie cuvânt cu cuvânt, fie cu unele schimbări deliberate. Unele din schimbările cele mai dramatice apar în versiunea lui Luca a naraţiunii despre înviere din *Marcu*. Redăm, din nou, o parte a relatării lui Marcu:

> A înviat! Nu este aici. Iată locul unde a fost pus. Dar mergeţi şi spuneţi ucenicilor Lui şi lui Petru că merge în Galileea, mai înainte de voi; acolo Îl veţi vedea, după cum v-a spus. Şi ieşind, au fugit de la mormânt, că erau cuprinse de frică şi de uimire, şi nimănui nimic n-au spus, căci se temeau. (*Marcu* 16:6-8)

Cea a lui Luca este complet diferită:

> Şi au găsit piatra răsturnată de pe mormânt. Şi intrând, nu au găsit trupul Domnului Iisus. Dar pe când se mirau ele despre

> aceasta, iată doi bărbaţi au stat înaintea lor, în veşminte strălucitoare. Şi înfricoşându-se ele şi plecându-şi feţele la pământ, au zis aceia către ele: De ce căutaţi pe Cel viu între cei morţi? Nu este aici, ci s-a sculat. Aduceţi-vă aminte cum v-a vorbit, fiind încă în Galileea, zicând că Fiul Omului trebuie să fie dat în mâinile oamenilor păcătoşi şi să fie răstignit, iar a treia zi să învieze. Şi ele şi-au adus aminte de cuvintele Lui. Şi întorcându-se de la mormânt, au vestit toate acestea celor unsprezece şi tuturor celorlalţi. (*Luca* 24:2-9).

Ce l-a făcut oare pe Luca să opereze schimbări atât de radicale în *Marcu* – o sursă pe care s-a bazat din plin – utilizând deja mai mult de trei sute din versetele acestuia? În parte, răspunsul este o paralelă exactă cu cazul lui Matei. Aproape independent de Matei, Luca a înţeles şi el că Marcu este îndatorat cărţii lui *Daniel* şi a apelat direct la aceasta din urmă pentru unele din variaţiile sale faţă de *Marcu*. Dar el a aflat şi unele detalii diferite de cele utilizate de Matei. În timp ce Matei a luat din textul despre Daniel prezentarea îngerului aflat la mormânt ca având o faţă strălucitoare ca fulgerul, Luca aplică acest detaliu îmbrăcăminţii celor doi îngeri, căci în *Luca* „veşminte strălucitoare" înseamnă, literar, „strălucind ca" (*astraptouse*) – *Luca* 24:4. Luca împrumută şi un alt detaliu din acelaşi capitol al lui Daniel sau, probabil, dintr-o altă scenă-tip din Vechiul Testament. Când Daniel vede îngerul spune: „Mi-am întors privirea spre pământ" (*edoka to prospon mou epi ten gen*) – *Daniel* 10:15; astfel, în *Luca*, la vederea îngerilor femeile „şi-au aplecat feţele la pământ: (*klinouson ta prosopa eis ten gen*) *Luca* 24:5. Aici avem o paralelă între această scenă şi relatarea din *Facerea* Septuagintei, ca sursă pentru o altă schimbare de către Luca a textului lui Marcu – trecerea de la un tânăr la „doi bărbaţi". Ca şi Matei, Luca era introdus în limbajul Septuagintei şi, probabil, această familiarizare stă la baza acestei schimbări. În *Facerea*, când Lot îi vede pe cei „doi îngeri" (*duo aggeloi*) „s-a aplecat cu faţa până la pământ": (*prosekunese to prosopo epi ten gen*) – *Facerea* 19:1.

Combinarea acestor versete îi permite, sau îl determină, pe Luca să-l înlocuiască pe tânărul în veştmânt alb, cu cei „doi bărbaţi" în veşminte strălucitoare. Probabil, raţiunea lui Luca de a-i denumi, mai degrabă, „bărbaţi" (*andres*) şi nu îngeri, rezidă în faptul că cei „doi îngeri" din *Facerea* 19:1 sunt descrişi în versetul doi, al capitolului anterior, tot ca „bărbaţi" (*andres*).

Schimbarea cea mai semnificativă a lui Luca faţă de Marcu – mesajul angelic total diferit de la mormânt – îşi află, totuşi, originea, nu în Vechiul Testament, ci în nevoia lui Luca de a-şi pregăti cititorii pentru povestirea despre *Rusalii* din *Faptele Apostolilor*, pe care, tot el a scris-o. În versiunea sa, Luca vrea să arate că ucenicilor nu li se putea porunci sau îngădui să părăsească Ierusalimul în favoarea Galileeii; ei trebuiau să rămână aici pentru cea mai importantă experienţă, cea a Rusaliilor. Astfel, îngerii nu spun femeilor: „Va merge în Galileea, mai înainte de voi: acolo îl veţi vedea", ci „Aduceţi-vă aminte cum v-a vorbit, fiind încă în Galileea, zicând că Fiul Omului trebuie să fie dat în mâinile oamenilor păcătoşi şi să fie răstignit, iar a treia zi să învieze". Marcu ne spune că va fi o arătare a învierii în Galileea, dar sfârşeşte fără a o mai descrie, cel puţin în exemplarele deţinute de Matei şi de Luca.

Matei a compus o arătare a învierii în Galileea, utilizând, ca sursă, – pentru ce avea să spună Iisus – cartea lui *Daniel*. Dar Luca elimină afirmaţia îngerului că Iisus cel înviat va merge în Galileea; în contrast cu Matei – care compune o nouă precizare a lui Iisus în locul cuvântului îngerului din *Marcu* („Duceţi-vă şi vestiţi fraţilor Mei, ca să meargă în Galileea, şi acolo Mă vor vedea", *Matei* 28:10) –, Luca îi atribuie lui Iisus o nouă spusă care este exact contrariul: „Voi însă şedeţi în cetate, până ce vă veţi îmbrăca cu putere de sus" (*Luca* 24:49).

Astfel, Luca prezintă arătările de după înviere numai în vecinătatea Ierusalimului. Marcu sugerează – iar Matei declară în mod special – că imediat după înviere Iisus,

urmat apoi de către ucenicii săi, a părăsit Ierusalimul şi a venit în Galileea, cam la 80 sau 90 de mile spre nord, unde s-au reîntâlnit cu toţii. Luca scrie, în *Faptele Apostolilor* (1:3-4) că Iisus: „S-a înfăţişat pe Sine viu după patima sa... arătându-li-se timp de patruzeci de zile şi vorbind cele despre împărăţia lui Dumnezeu. Şi cu ei petrecând, *le-a poruncit să nu se depărteze de Ierusalim.*" Pentru Luca, istorisirea Rusaliilor, descrisă în capitolul doi al *Faptelor*, pune în umbră orice afirmaţie că ucenicii l-au întâlnit pe Iisus în Galileea; ei trebuiau să se afle la Ierusalim, de aceea i-a plasat aici, construind, pentru a justifica această schimbare, o spusă a lui Iisus.

Ioan, cel de-al patrulea evanghelist – care nu era apostolul, ci un creştin care a scris la sfârşitul primului secol –, poseda o colecţie de naraţiuni despre înviere diferite de cele utilizate de Matei şi Luca, dar şi incompatibile cu acestea. În *Luca*, atunci când femeile se întorc la ucenici cu vestea bună că mormântul era gol şi că doi îngeri le-au spus că Iisus a înviat, „cuvintele acestea au părut înaintea lor ca o aiurare şi nu le-au crezut" (24:11); dar în *Ioan*, când Petru şi alţi ucenici au auzit mesajul femeilor, au alergat la mormânt şi l-au găsit gol, după care, spune Ioan, „au crezut" (20:8). În *Luca*, femeile sunt cele care cred, şi ucenicii se îndoiesc, în timp ce, în *Ioan*, ucenicii sunt cei care cred, iar Maria Magdalena se îndoieşte, susţinând chiar faptul că cineva a luat trupul lui Iisus: „Că au luat pe Domnul meu şi nu ştiu unde L-au pus" (20-13). Atunci, în *Ioan*, ca şi în *Matei*, apare Iisus cel înviat, dar în *Ioan* i se arată iniţial Mariei Magdalena, care este singură; în *Matei*, la două femei, ambele numite Maria, care îl recunosc. Mai mult, când femeile îl văd pe Iisus, ele „apropiindu-se, au cuprins picioarele Lui şi I s-au închinat" (28:9), în timp ce Maria Magdalena ezita să-l recunoască „crezând că este grădinarul" (*Ioan* 20:15); când ea, în cele din urmă, îi recunoaşte identitatea, el nu-i permite să-l atingă. Dacă Matei şi Marcu scriu că Iisus pleacă spre Galileea unde

ucenicii trebuiau să-l urmeze şi să-l întâlnească, Luca scrie că ei *nu* trebuie să părăsească Ierusalimul, în timp ce Ioan insistă că Iisus nici n-a mers spre Galileea, nici nu a rămas în Ierusalim, ci s-a înălţat direct în cer: „Mă sui la tatăl Meu" (*Ioan*, 20:17). Ioan a folosit o sursă diferită pentru ce a spus Iisus cel înviat, *Cartea lui Tobit* din Septuagintă, aşa cum, din raţiuni similare, Matei şi Luca au recurs la cartea lui *Daniel*. Ioan se îndreaptă prin sursele sale (*Marcu* şi *Luca*, sau o sursă comună celor trei) spre *Cartea Tobit*, interpretând-o ca o imagine profetică a dimineţii învierii şi furnizând un exemplu uimitor despre ceea ce putem denumi convenţie literară, referitor la apariţia şi cuvântul unei fiinţe cereşti.

Cartea lui Tobit este o carte de ficţiune religioasă, scrisă probabil în secolul al II-lea î. d. H., înfăţişând un mit soteriologic larg răspândit în lumea mediteraneană: o fiinţă divină coboară din cer în chip de om, realizează fapte salvatoare, îşi relevă identitatea adevărată şi se reîntoarce în cer. Aşa cum ne putem aştepta, el îşi declară identitatea printr-o formulă a lumii antice de autorevelare divină: „Eu sunt" (cf. *Ieşirea* 6:3 şi *Ioan* 8:58), o afirmaţie care are un efect convenţional. Când îngerul spune: „Eu sunt Rafael" (*Ego eimi Hraphael*) – *Tobit* 12:15, Tobit şi fiul său „au căzut cu faţa la pământ" (*epeson api prosopon*) – 12:16, întocmai ca atunci când Iisus se dezvăluie lui Iuda şi soldaţilor spunând: „Eu sunt" (*Ego eimi*), şi ei „au căzut cu faţa la pământ" (*epesan chamai*) – *Ioan* 18:5,6.

Se pare că Ioan ştia de la Luca că atunci când Iisus cel înviat se arată ucenicilor la Ierusalim, spune: „Pace vouă" (*eirenne humin*) – *Luca* 24:36 (în manuscrisele Sinaiticus, Alexandrinus şi Vaticanus); cu toate acestea, Ioan se putea să fi avut un exemplat din *Luca*, în care Iisus vorbeşte în formula lui Rafael din *Cartea lui Tobit*: „Nu vă temeţi. Pace veţi avea" sau, „Nu-ţi fie teamă; pacea să fie cu tine". Luca şi Matei află cuvintele „Nu vă temeţi" în *Daniel*; eu susţin că Ioan a aflat această expresie prin *Luca* (sau în

paralel), în *Tobit*, unde Rafael spune cu prilejul auto-revelării sale: „Nu vă temeți; pace vouă" (*me phobeisthe, eirene humin*); *Tobit* 12:17; de aici și în *Ioan* 20:19 „Pace vouă" (*Eirene humin*).

După *Ioan*, prima arătare după înviere a fost înaintea Mariei Magdalena, căreia Iisus i-a spus cuvinte care nu se află în nici o altă evanghelie: „Mă sui la Tatăl Meu" (*Anabaino pros patera mou*) – *Ioan* 20:17, ca un ecou al declarației lui Rafael: „Eu mă înalt la Cel ce m-a trimis" (*anabaino pros ton aposteilanta me*) – *Tobit* 12:20 Cel ce „M-a trimis" este, fără îndoială, „Domnul și Dumnezeul și Tatăl nostru" (*Tobit* 13:4), așa cum și Iisus se înalță la „Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeul meu și la Dumnezeul vostru" (*Ioan* 20:17). Când Magdalena îl vede prima pe Iisus ea „nu știa" (*ouk edei*) – *Ioan* 20:14, că era el, exact așa cum Tobit, când îl vede pe Rafael, „nu știa" (*ouk edei*) – *Tobit* 5:4, că era un înger.

Cea de-a doua arătare după înviere – în *Evanghelia după Ioan*, în seara aceleași zile – urmează convențiile literare stabilite de către *Daniel* și *Tobit*: „Și fiind seară, în ziua aceea, întâia a săptămânii... Iisus a venit și a stat în mijloc și le-a zis: Pace vouă!" (*Eirene humin*) – *Ioan* 20:19. Aceiași convenție apare și în răspunsul lor: „Deci s-au bucurat ucenicii, văzând pe Domnul" (*Ioan* 20:20). Când Darius și-a dat seama că Daniel era în viață, el „s-a bucurat foarte mult" (*Daniel*, 6:23), când Tobit și fiul său și-au dat seama că ajutorul lor era, de fapt, îngerul Rafael, au fost la început „înspăimântați și au căzut cu fața la pământ", dar, apoi, liniștindu-se, Tobit a compus o „rugăciune de bucurie" (*Tobit*, 12:16, 13:1).

Ca și Luca, și Ioan deținea o legendă potrivit căreia Duhul Sfânt a venit peste ucenici la scurtă vreme după înviere, dar povestirea lui Ioan este complet diferită de cea a lui Luca, despre Rusalii (coborârea Duhului Sfânt la cincizeci de zile după patimi) – *Fapte* 2. În timp ce în versiunea lui Luca, sosirea Duhului Sfânt are loc după

aproape șapte săptămâni, Ioan arată că aceasta s-a întâmplat chiar în prima Duminică a învierii, în timpul celei de-a doua arătări după înviere: „A suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt" (*Ioan* 20:22). Povestirea lui Ioan despre a treia arătare după învierea lui Iisus conține relatarea îndoielii lui Toma, care răspunde cu cuvintele lui Tobit, când acesta și-a dat seama că ajutorul său era Rafael, trimis de „Domnul și Dumnezeul și Tatăl nostru" (*Kurios hemon, kai Theos autos pater hemon*) – *Tobit* 13:4; la rândul său Toma răspunde lui Iisus: „Domnul meu și Dumnezeul meu!" (*Ho kurios mou kei ho theos mou*) – *Ioan* 20:28. Această povestire – prin ultimele cuvinte ale lui Iisus către Toma – își relevă scopul apologetic: „Pentru că M-ai văzut, ai crezut? Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!" (*Ioan* 20:29). Păcat că această relatare impresionantă – „Adu mâna ta și o pune în coasta Mea" – nu a fost formulată încă atunci când Pavel scria pentru prima dată corintenilor necredincioși.

În textul original, *Evanghelia după Ioan*, scrisă cam prin anul 100, se termină imediat după arătarea lui Iisus în fața îndoielnicului Toma, cu această sinteză concludentă:

> Iisus a mai făcut în fața ucenicilor săi multe alte semne care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar lucrurile acestea au fost scrise ca voi să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu; și crezând să aveți viață în numele Lui. (20:30-31 NEB)

Totuși, chiar la începutul celui de-al doilea secol, unii creștini – pentru care evangheliile lui Matei și Marcu erau importante – au recunoscut că aceste două lucrări timpurii susțin, în dezacord cu *Evanghelia după Ioan*, că arătările de după înviere au avut loc atât în Galileea, cât și în Ierusalim. Ei și-au asumat sarcina reconcilierii *Evangheliei după Ioan* cu celelalte, adăugând încă un capitol, al douăzeci și unulea. Faptul că această ultimă secțiune nu aparține aceluiași autor rezultă clar din importanța conferită „fiilor lui Zevedeu" (*Ioan* 21:2) care nu sunt menționați nicăieri în celelalte capitole ale celei de a patra

Evanghelii, deşi sunt figuri centrale în sinoptice. Scopul major al adaosului, – un alt semn al elaborării târzii – este trădat de ultima spusă atribuită lui Iisus în acest capitol. Fără nici un motiv aparent, în naraţiune ni se spune că Petru „a văzut" un ucenic nenumit, unul „pe care-L iubea Iisus" şi l-a întrebat pe Iisus: „Doamne, dar acesta ce (va face)?" Răspunsul lui Iisus a fost: „Dacă voiesc ca acesta să rămână până voi veni, ce ai tu? Tu urmează Mie".

> De aceea a ieşit cuvântul acesta între fraţi, că ucenicul acela nu mai moare; dar Iisus nu i-a spus că nu mai moare, ci: dacă voiesc ca acesta să rămână până voi veni, ce ai tu? (*Ioan*, 21:23)

Evident, acest ucenic – de fapt, *întreaga* generaţie a primilor creştini – trebuia să fi murit de mult; iar Iisus nu arată nici un semn că s-ar reîntoarce; persistă, totuşi, tradiţia că acestea au fost cuvintele lui Iisus; căci prima generaţie aştepta, încrezătoare, o revenire timpurie a Domnului lor (nu le spusese el, în *Marcu* 9:1: „Sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu, venind întru putere"?). O spusă a lui Iisus în acest sens trebuie să fie construită nu numai pentru a demistifica şi reinterpreta această legendă persistentă – atât de tulburătoare pentru credinţă –, dar şi pentru a rezolva respectiva problemă apologetică.

Capitolul 21 există, în parte, şi pentru a răspunde acestui scop. Deşi încercarea este de o ambiguitate neconvingătoare, ea trebuia să fie făcută.

Naraţiunile învierii din ultimele capitole ale celor patru evanghelii, sunt istorisiri utile ce conferă consolare şi speranţă milioanelor de credincioşi. Dar oricine le citeşte cu atenţie, descoperă raţiuni multiple pentru a introduce noi schimbări. Aceasta s-a întâmplat cu fiecare scriitor al unei noi evanghelii când a citit o naraţiune anterioară.

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ "GH. [illegible]"

NOTE

1. Vezi *The Life and Times of Apollonius of Tyana*, trad. Charles P. Eells, New York, AMS, 1967.
2. Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper and Row, 1959, p. 39.
3. Vezi Hayden White, *Metahistory*, Baltimore, John Hopkins, 1973 şi *Tropics of Discourse*, Baltimore, John Hopkins, 1978.
4. B.H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, London, Macmillan, 1951, p. 383.
5. Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Naratives*, New York, Macmillan, 1971, p. 63.
6. Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, Philadelphia, Fortress, 1969, p. 17.
7. Pe baza standardelor actuale, considerăm că *Evanghelia după Marcu* a fost scrisă în jurul anilor 70, *cele după Matei şi Luca* în anii 80 sau 90, iar *Evanghelia după Ioan* în jurul anului 100. Efortul lui John A.T. Robinson (în *Redating the New Testament*), de a plasa toate scrierile evanghelice înainte de anul 70, nu este convingător.
8. Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York, Harcourt Brace, 1982, p.78.

II

1. B.H. Streeter, *The Four Gospels...*, p.164.
2. *Documents for the Study of the Gospels*, ed. David R. Cartlidge şi David L. Dungan, Cleveland, Collins, 1980, p. 13-14.
3. *Ibidem*, p. 18.
4. *Ibidem*
5. *Ibidem*
6. Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction*, New York, Harcourt, 1974, p. 279
7. Citat din *Evanghelia după Evrei*, Jeronim, în *Commentary of Isaiah 11:2*, citat în Burton H. Throckmorton Jr., *Gospel Parallels: A Synopsis of the First Three Gospels*, Nashville, Thomas Nelson, 1979, p. 11.

8. Epiphanius, *Against Heresies*, XXX, 13, 7-8, citat în Throckmorton, p. 11.
9. *Jesus in History and Myth*, ed. R. Joseph Hoffmann şi Gerald A. Larue, Buffalo, Prometheus, 1986, p. 143.
10. *Ibidem*, p. 150.

III

1. F.C. Conybeare, *The Origins of Christianity*, Evanston, III: University Books, 1958, p. 206.
2. *Ibidem*, p. 188.
3. Plutarch, *Convivial Disputation*, VIII, 1, 2, citat de Conybeare, p. 188.
4. F.C. Conybeare, p. 180.
5. Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of the Eminent Philosophers*, citat în F.C. Conybeare, p. 195.
6. *Testament of Levi*, 18:3.
7. Cicero, *De Divinatione*, 1:23,47, citat în *Encyclopedia Biblica*, III, 3351.
8. Pliny, *Natural History*, 30,16 citat în *Encyclopedia Biblica*, III, 3351.
9. Dio Cassius, *Roman History*, 63,2 trad. Earnest Carey, London, Heinemann, 1914.
10. Suetonius, *The Deified Augustus*, 94, trad. J.C. Rolfe, London, Heinemann, 1914.
11. *Ibidem*
12. *Jewish Encyclopedia*, New York, Ktav, N.D., I, 86.
13. Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York, Doubleday, 1977, p. 413.

IV

1. Ernest Käsemann, *Essays on New Testament*, Themes, trad. W.J. Montague, London, SCM Press, 1964, p. 48, 50-51.
2. Rudolf Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia, Westminster, 1971, p. 240.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem*, p.230.

V

1. Rudolf Bultmann, *John*, p.238.
2. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction*, Philadelphia, Westminster, 1978, p. 249.

3. Vezi Bultmann, *Op. Cit.*, şi Robert Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlyning the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1965.
4. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981, p. 48.
5. *C.K. Barrett, Op. cit.* p. 356.
6. *Ibidem*, p. 352.
7. Morton Smith, *The Secret Gospel of Mark*, New York, Columbia, 1973, p. 92.
8. *Ibidem*, p. 95, 61.
9. E.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani*, New York, Dover, 1967, p. IX.
10. *Ibidem*, p. XLIX.
11. Sunt de acord cu opiniile lui Streeter, Norman Perrin şi alţii că autorul celei de a patra Evanghelii cunoştea, probabil, evangheliile după Marcu şi Luca.
12. R.O. Faulker nr, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Clarendon, 1969, p.164.
13. E.A. Wallis Budge, *The Book of the Opening of the Mouth*, New York, Blom, 1972, p. 124.
14. *Ibidem*
15. E.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead... p. CXXXIV.*
16. R.O. Faulker nr, *Utterance* 670.
17. B.N. Streeter, *The Four Gospels*, p. 338.

VI

1. Vernon K. Robbins, „Last Meal: Preparation, Betrayal and Absence", (Mark 14: 12-25), în *The Passion in Mark*, ed. Werner H. Kelber, Philadelphia, Fortress, 1976, p. 23.
2. *Ibidem.*
3. B.W. Bacon, *What Did Judas Betray?*, în „Hilbert Journal", XIX, 1920-1921, p.478.
4. Northrop Frye, *The Great Code*, p. 40.

TIPOGRAFIA CICERO
tel. 01/613.82.96 fax:01/312.46.83

Randel Helms este profesor de literatură la Universitatea statului Arizona, SUA.
Este autorul câtorva cărți și a numeroase articole în domenii ca literatura, psihologia sau studiile biblice.

Sunt oare cele patru Evanghelii cronici ale unor evenimente reale, ori scrieri inspirate, în slujba unei viziuni teologice, ale unor literați influenți? Prin acest tip de studiu al Evangheliilor bazat pe teorie literară demonstrabilă, Randel Helms prezintă lucrările evangheliștilor ca fiind „ficțiunile supreme" ale culturii noastre, opere de artă deliberat compuse, culminare a unei îndelungate tradiții literare și orale.

Helms analizează cele mai cunoscute și mai puternice dintre aceste ficțiuni: nașterea lui Iisus, trădarea lui Iuda, crucificarea, moartea și reînvierea mântuitorului.

El afirmă că Evangheliile sunt auto-reflexive; ele nu povestesc atât despre Iisus, cât mai degrabă despre atitudinile scriitorilor lor față de Iisus. Helms examinează limbajul, sursele, similaritățile și diferențele prezente în cărțile sfinte și arată că scopul acestora este nu atât descrierea trecutului, cât mai degrabă influențarea prezentului.

13000

ISBN 973-9161-59-6